

SAVIN

**apărarea
credinței**

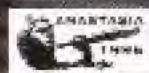
BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IASI

Fond

COTA 59.483



ELITA INTERBELICĂ



Coperta și viziunea grafică
Doina DUMITRESCU

*Editura Anastasia mulțumește
domnului Aurel Savin pentru buna colaborare
care a făcut posibilă apariția acestei cărți*

© Anastasia 1996

ISBN 973-9239-09-9

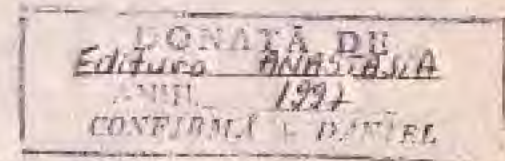
139 72 Apologetica
IOAN GH. SAVIN

Apărarea credinței

Tratat de apologetică

Ediție îngrijită de
Dora MEZDREA

Postfață de
Aurel SAVIN



Nr. INV. 20.982

Nitropoli s. r. l. - 93 + Bucuresti

Cota: 59463

NOTĂ ASUPRA EDITIEI

Ediția de față este reluarea lucrării cu titlul „Apologetica. Elemente de filosofia religiei creștine”, manual întocmit conform programei analitice din 1929 pentru uzul școlilor secundare și al seminariilor, publicat în 1929 la Editura „Cartea Românească”, colecția „Adevăr și Virtute”.

Dat fiind că autorul se sprijină în demersul său pe cele mai recente (la acea dată) achiziții ale antropologiei, sociologiei, statisticii, paleontologiei, etnologiei, fizicii ș.a., este fatal ca multe din aceste date să nu mai prezinte astăzi decât un interes istoric (cea mai răsunătoare înfirmare este, de departe, ceea ce autorul numește „fichionea atomului”).

Cum însă cunoașterea lui Dumnezeu nu se perimează, ne-am gândit să-i oferim cititorului de astăzi posibilitatea de a descoperi singur ce este și ce rămâne valabil din lucrarea de față.

În acest scop, eforturile noastre s-au concentrat în primul rând asupra structurii generale a lucrării, care prezenta unele neajunsuri cum ar fi pierderea împărțirii în capitole pe parcursul expunerii; lecțiile au fost structurate în riguroasă legătură cu subtitlurile acestora care, la rândul lor, au fost reformulate acolo unde a fost cazul. Au fost aplicate normele ortografice în vigoare. Greșelile editiei 1929 au fost îndreptate în mod tacit. A fost îndreptată terminologia științifică, cea teologică (în acord cu terminologia ortodoxă curentă), a fost emendată (în măsura posibilului) scrierea numelor proprii, au fost identificate și îndreptate (unde a fost cazul) citatele din Sfânta Scriptură. Notele autorului, dispuse la sfârșitul materialului, au fost completate cu altele câteva ale editorului, care sunt semnate; intervențiile strict necesare ale editorului în text au fost așezate între paranteze drepte.

Pentru o exactă plasare a autorului în contextul epocii sale și a lucrării de față în contextul operelor acestuia, am întocmit o **Cronologie**.

Titlul prezentei ediții aparține editurii.

CRONOLOGIE

- 1885, 18 decembrie. Se naște în comuna Jorăști, jud. Covurlui, Ioan, cel de-al unsprezecelea fiu al preotului Gheorghe Savin.
- 1891 Începe școala primară în comuna natală.
- 1892 Elev al Seminarului din Roman.
- 1895 Bursier al Seminarului „Veniamin Costache” din Iași.
- 1905 Student la facultatea de Teologie din București.
- 1910, vara. Își ia licența în teologie, toamna. Pleacă cu o bursă la Heidelberg în vederea studiilor de doctorat.
- 1910-1914 Urmează la Berlin cursurile de istorie a filosofiei și logică ale lui Alois Brühl, cele de psihologie ale lui K. Stumpf, cele de istoria valorilor ale lui K. Munsterberg și cele de pedagogie ale lui Spranger. La Heidelberg urmează, printre altele, cursurile de filosofie și logică ale lui Wilhelm Windelband și cele de teologie și logică ale lui Ernst Troeltsch.
- 1914 Izbucnește războiul. Obține o amânare a încorporării pentru susținerea tezei de doctorat. Susține teza de doctorat la profesorul Ernst Troeltsch cu titlul „Die Religions inhalte eines Systems der Werte”.
- 1915 Se întoarce în țară și este încorporat.
- 1918 Profesor de germană și limba română la liceul din Bolgrad.
- 1920 Inspector general în Ministerul Cultelor.
- 1923 Apare lucrarea „Învățământul religios în școlile secundare”.
- 1925 Apare „Biserica română și noua ei organizare”.
- 1927 Profesor de Apologetică la Chișinău.
Îi apar lucrările: „Filosofia și istoria ei”, „Cultură și religie”, „Reorganizarea învățământului în seminarii”.

- 1929 Apare lucrarea „Apologetica — Elemente de filosofia religiei creștine”, manual pentru uzul școlilor secundare și seminariilor.
- 1936 Apar lucrările: „Iconoclaști și apostati contemporani” (ediția a doua, 1995), „Creștinismul și viața” și „Curs de apologetică”, vol. I, Partea introductivă.
- 1937 Secretar de Stat în Ministerul Educației Naționale. Apare lucrarea „Problema cultelor”.
- 1938 Apare lucrarea „Creștinism și comunism”.
- 1939 Apare cea de-a treia ediție a lucrării „Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu”.
- 1940 Profesor și decan până în 1941 la Facultatea de Teologie din Iași.
Apare lucrarea „Curs de apologetică”, vol. II, Partea I, „Argumentul ontologic”. Apare lucrarea „Creștinismul și gândirea contemporană”.
- 1941 Profesor la Catedra de Apologetică și Dogmatică a Facultății de Teologie din București.
Apare lucrarea „Religia creștină — formă fundamentală a culturii române”.
- 1942 Publică conferința „Ce este Ortodoxia?”.
- 1943 Publică cel de-al doilea volum al „Cursului de apologetică”, „Argumentul cosmologic”.
Apare „Teologie și Istorie”, care se vrea o continuare a cursului de apologetică.
- 1948 Este pensionat.
- 1950, 5 mai. Este arestat și întemnițat la Sighetu-Marmăției pentru „activitate intensă împotriva mișcării muncitorești”.
- 1956 Este eliberat din închisoare.
În anii care urmează, scrie o seamă de lucrări aflate în manuscris și publică în reviste de specialitate, cum ar fi „Revista de Studii Teologice”.
- 1973, 22 februarie. Încetează din viață la București. Este înmormântat la cimitirul Cernica.

INTRODUCERE

Scrisoarea aceasta este destinată să prezinte în mod succint și clar conținutul lucrării, să evidențieze importanța și relevanța temei abordate, să stabilească obiectivele și scopurile cercetării, să prezinte structura și organizarea lucrării, să evidențieze contribuția autorului la cunoașterea în domeniul respectiv și să ofere o imagine de ansamblu asupra lucrării.

Lucrarea este structurată în două părți principale: prima parte prezintă fundamentul teoretic al temei, iar a doua parte prezintă rezultatele cercetării și discuțiile aferente acestora. În continuare, se prezintă o descriere detaliată a conținutului lucrării, organizată pe capitole.

Capitolul I prezintă fundamentul teoretic al temei, în care sunt prezentate noțiunile de bază, definițiile și conceptele cheie. Capitolul II prezintă metodologia utilizată în cercetare, inclusiv metodele de colectare a datelor, metodele de analiză și instrumentele utilizate. Capitolul III prezintă rezultatele cercetării, în care sunt prezentate datele obținute și sunt discutate implicațiile acestora.

Capitolul IV prezintă discuțiile aferente rezultatelor cercetării, în care sunt discutate implicațiile teoretice și practice ale rezultatelor obținute. Capitolul V prezintă concluziile cercetării, în care sunt sintetizate principalele rezultate și sunt oferite recomandări pentru viitoare cercetări. În final, se prezintă o bibliografie detaliată a lucrărilor citate în text.

Lucrarea este destinată cititorilor interesați de temă și poate fi utilizată ca sursă de informații pentru studii de cercetare, proiecte de cercetare sau ca material de referință. Autorul se mulțumește tuturor cititorilor care vor folosi această lucrare și își rezervă dreptul de a revizui și actualiza conținutul lucrării în viitor.

1. Obiectul Apologeticii. 2. Necesitatea cunoașterii adevărurilor generale ale religiei creștine. 3. Vrăjmașii religiei creștine.

1. Obiectul Apologeticii. Apologetica este disciplina teologică care are ca obiect apărarea și justificarea religiei creștine prin mijloace oferite de rațiune.

Cuvântul vine de la grecescul *apologetikōs* sau *apologia*, care înseamnă apărarea, justificarea unei credințe sau a unei persoane. În acest sens avem la greci cunoscuta „Apologie a lui Socrate”².

În biserica creștină au fost întrebuințate ambele denumiri, însă cu înțelesuri deosebite: *apologia*, folosită încă de la începutul creștinismului, înseamnă apărarea unor puncte *parțiale* de credință, [pre]cum și respingerea atacurilor aduse, pe când *apologetica* înseamnă justificarea și apărarea doctrinei creștine considerată în *întregimea* ei.

În sensul apologiei au scris primii apărători ai credinței creștine, numiți de aceea și *apologeti*, cum au fost: Justin Martirul, Tațian, Atenagora, Tertulian etc.

Apologetica, în înțelesul de astăzi, s-a dezvoltat mai târziu, începând cu Evul Mediu, deși începuturi avem și la scriitori mult mai vechi ca: Augustin, Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschinul. A culminat și s-a desăvârșit în veacul al XVIII-lea, determinată în special de atacurile ateiste ale filosofiei materialiste.

În acest înțeles, Apologetica este *știința apologiei*, adică știința care se ocupă cu justificarea și apărarea *sistematică* a *adevărurilor fundamentale* ale religiei creștine *cu ajutorul rațiunii*. De aceea, Apologetica se mai numește și *Teologie fundamentală*, denumire uzitată mai ales în Biserica Catolică, pe când protestanții folosesc cu predilecție termenul de *apologetică*. În Biserica Ortodoxă sunt folosite ambele denumiri, una indicând *conținutul* ei, alta *metoda* ei. Termenul de apologetică e mai indicat și mai acceptat, întrucât el

implică însuși *scopul* principal urmărit de disciplina noastră. Acest scop este apărarea și justificarea religiei cu luminile rațiunii omenești și pe baza datelor revelației naturale. Legile lumii și cele ale rațiunii sunt acelea care duc și la adevărurile fundamentale ale religiei în genere, a cărei realizare *absolută* o exprimă religia creștină.

Prin aceasta, Apologetica se deosebește atât de *dogmatică*, de care se apropie prin conținutul său, cât și de *filosofie*, cu care se înrudește prin metoda sa. Dogmatica este *expoziitivă și imperativă*, Apologetica este *demonstrativă și constrângătoare*. Rațiunea, folosită în chip subsidiar în dogmatică, trece pe primul plan în Apologetică. Adevărurile de credință devin adevăruri și pentru rațiune, mai mult, adevărurile eterne ale rațiunii divine se arată constrângătoare și pentru rațiunea umană. Prin aceasta se marchează și deosebirea Apologeticii față de filosofia religiei. Adevărurile religiei naturale, care formează obiectul filosofiei religiei, sunt condiționate în Apologetică de adevărul absolut realizat în religia creștină³.

Din toate acestea, rezultă că obiectul Apologeticii este expunerea, apărarea și justificarea cu mijloace raționale a adevărilor generale ale religiei; transpunerea lor în cadrul religiei creștine, în care își au realizarea absolută, și apărarea lor în luminile Ortodoxiei.

Așa și este concepută Apologetica în întreaga teologie creștină, cu deosebirea că protestanții accentuează mai mult partea generală, iar catolicii pe cea confesională. La unii pre-cumpănește preocuparea filosofică, la alții — cea confesional-polemică.

O apologetică obiectivă trebuie să fie liberă însă de subiectivismul confesional, cum va trebui să și fie o Apologetică ortodoxă, care nu va fi călăuzită decât de două principii: *puterea adevărului și puritatea credinței*.

2. Necesitatea cunoașterii adevărilor generale ale religiei creștine. Expunerea și cunoașterea adevărilor generale ale religiei creștine, cerute de Apologetică ca chestiune de metodă, sunt imperioase pentru religia creștină dintr-o întreagă serie de considerente.

a. În primul rând, aceste adevăruri nu se cunosc. Nu se cunosc în realitatea lor, și nici în puritatea lor. Și nu e vorba de adversarii firești ai religiei creștine - adepții altor religii. Nu se cunosc adesea de cei ce le mărturisesc și le apără, cum nu se cunosc de cei ce le neagă sau le atacă.

Creștini prin botez și tradiție, ne dispensăm de a cunoaște temeiurile credinței creștine, uitând că, după cum nu se poate practica știința fără a cunoaște legile ei, tot așa nu se poate practica religia fără a-i cunoaște dogmele. Pe acestea le declarăm însă contrare rațiunii, fără a le confrunța măcar cu această rațiune.

b. Când adevărurile religiei nu se ignoră, ele se mistifică. Câte atacuri gratuite nu s-au adus religiei creștine prin falsa atribuire a „absurdului” drept criteriu în materie de credință? Acel *Credo quia absurdum* atribuit lui Tertulian⁴, greșit interpretat, a fost însă de mult răsturnat de *Credo ut cognoscam* al lui Augustin⁵, exprimat cu mult înaintea lui *Credo ut intelligam* al lui Anselm de Canterbury⁶ și prezent în toată activitatea scriitorilor creștini.

c. Mistificărilor [li] s-a adăugat apoi tot balastul centurilor și exagerărilor confesionale, uitându-se că religia creștină e deasupra confesiunilor și că Ortodoxia a fost scutită de aceste erori. Din oprirea intelectuală a scolasticii⁷, ca și din cea politică a Inchiziției, s-au făcut capete de acuzare religiei creștine în genere. Acel „Ecrasez l'infâme!” al lui Voltaire, care viza puterea politică a papalității și a bisericii catolice, a devenit lozincă contra întregii biserici creștine, deși catolicismul nu e totuna cu creștinismul.

De scolastică, ca și de veleitățile politice ale catolicismului, a suferit în primul rând religia creștină și eliberarea de ele a fost un triumf al acesteia. Resentimentele născute din lupta rațiunii contra scolasticii au rămas însă, și încă dăinuiesc, creând în chip artificial un antagonism între creștinism și rațiune. Acest antagonism însă nu există. Lucrul reiese cu evidență din cunoașterea adevărilor reale care stau la baza religiei creștine: *existența unui Dumnezeu*, ca putere creatoare și guvernatoare a lumii, *existența unui suflet*, independent de materie și înzestrat cu libertate, *necesitatea și posibilitatea supra-naturalului* pentru explicarea și completarea

naturalului, puncte centrale ale religiei creștine, ca și ale oricărei alte religii, sunt astăzi adevăruri și pentru știință. Firește că adevărurile speciale ale religiei creștine, cum ar fi spre exemplu actul central al *răscumpărării*, stau deasupra oricărei argumentări raționale. Totuși, și ele, raportate la adevărurile generale ale religiei, își găsesc și posibilitatea, și necesitatea, fără a contraria rațiunea. Lucrul acesta se uită, deși e vorba de „misterele” incrente religiei. Fără mister însă nu există religie, și cine-l neagă neagă orice religie.

3. Adversarii religiei creștine. Adversari ai religiei creștine sunt în primul rând adversarii oricărei religii: atei, fie că se intitulează *pozitiviști*, fie *materialiști*. Cei dintâi neagă orice existență dincolo de lumea contingentă a fenomenelor⁹, cei din urmă neagă orice realitate în afară de materie.

Materialismul însă a fost de mult înlăturat din domeniul științei ca și din [cel] al filosofiei, iar pozitivismul transformat în agnosticism¹⁰ nu e decât o nouă variantă a vechiului scepticism.¹¹

Alții sunt adversari ai creștinismului din motive estetice sau etice, cum au fost interconfesionalismul lui Lessing¹², păgânismul lui Nietzsche¹³ sau budismul lui Schopenhauer¹⁴. Din motive politice se declară adversar al creștinismului socialismul, deși revendicările lui sunt posibile și în lumina creștinismului, și comunismul, al cărui anarhism e fatal opus creștinismului.

Alții, în fine, îi sunt adversari din motive felurite: din indiferență ori ignoranță, sau din tendința de originalitate. E toată acea masă de liber-cugetători și aconfesionali, de adepți ai cultelor bizare și ai asociațiilor suspecte, de teosofi, franc-masoni, spiritiști și ocultști care, din ignoranță, lene, modă sau interes, îngroașă numărul vrăjmașilor creștinismului¹⁵.

[Sunt], în sfârșit, adversarii naturali ai creștinismului: adepții altor religii. Aceștia sunt și cei mai numeroși. Din toată populația lumii, socotită aproximativ la 1.610 milioane, abia 570 milioane sunt creștini! Restul de peste un miliard [sunt] necreștini, din care 157 milioane aparțin încă politeismului, iar 200 milioane cultului strămoșilor! Deși creștinismul e religia cea mai răspândită din lume și în înceată, dar continuă ascensiune, totuși e dureros pentru el, depozitarul

singurei religii adevărate, să fie străin pentru aproape două părți din populația lumii!

Apologetica nu se îndreaptă însă către acești adversari care n-au primit încă lumina Evangheliei. Venirea lor spre creștinism stă în voia Domnului, care le va acorda grația sa și Evanghelia „va stăpâni peste tot pământul”. Apologetica creștină se îndreaptă în primul rând către aceia dintre „adversari” care, deși au primit sau au cunoscut adevărurile Evangheliei, le resping în numele rațiunii. Față de aceștia scopul Apologeticii este să facă din rațiunea lor un sprijin temeinic pentru credință.

PARTEA I

RELIGIA
NATURALĂ

a. Religia ca raport între Dumnezeu și om

LECTIA a II-a

1. Noțiunea de religie. 2. Necesitatea religiei. 3. Scopul religiei. 4. Originea religiei. 5. Universalitatea religiei.

1. Noțiunea de religie. Conținutul cuvântului „religie” a variat în decursul timpurilor. De la formele grosolane ale religiilor primitive și până la puritatea spirituală a religiei creștine, e o infinită variație de înțeles și conținut. Cu toate aceste variații, toate religiile au anumite puncte comune care alcătuiesc, prin generalitatea lor, esența religiei.

În forma sa cea mai generală, religia reprezintă *raportul* dintre om și divinitate. Acest raport trebuie să fie liber, spre a nu exclude posibilitatea sancțiunii, esențială oricărei religii¹, și să fie exprimat sub forma unui cult, care este dovada sensibilă a efectuării acestui raport².

Urmează de aici că în religie distingem două părți: o parte internă, reprezentând actul sufletesc prin care se manifestă acest raport, și care este ceea ce numim *sentiment religios*, și o parte externă, care reprezintă manifestarea în exterior a acestui raport, adică *cultul*. Religia internă se mai numește și religie *subiectivă*, cea externă — religie *obiectivă*.

Indisolubil legate între ele, le vom găsi împreună în orice formă de religie și numai din considerarea amândurora vom putea scoate înțelesul întreg al ființei și noțiunii de religie. A considera numai partea subiectivă ar însemna să luăm drept religie orice atitudine a omului față de divinitate, fără ca aceasta să aibă ceva religios în ea. Astfel, se vorbește în chip curent, dar greșit, de religia adevărului, a frumosului și chiar de „religia ateilor”, cum face, între alții, și cunoscutul cercetător al originii religiilor, Max Müller³. Simpla atitudine subiectivă nu hotărăște însă specificul religios al acestui raport, după cum nu-l hotărăște nici simpla prezență a părții externe a actelor de cult. În cazul acesta, ar urma să fie luate drept religie practicile magiei și ale vrăjitoriei, lipsite de partea internă a unui sentiment religios⁴.

O dezlegare a înțelesului noțiunii de religie ne-o oferă chiar originea etimologică a cuvântului. Originalul latin -

religio - provine, după Cicero, din *relegere*, și înseamnă „a reciti”, „a observa ceva cu atenție”; iar figurat, „a venera”. După [unii] scriitori creștini, ca Lactanțiu și Augustin, ea vine însă de la *religari*, care înseamnă „a lega”, „a uni”, deci *a uni pe om cu Dumnezeu*.

Ambele derivații au însă același înțeles de „legătură între om și divinitate”.

Același înțeles îl are religia și în Vechiul Testament unde cuvântul *berit* înseamnă tocmai „legătură”, „legământ”. „Și voi împlini legământul cu care M-am jurat lui Avraam, tatăl tău” (Fac. 26, 3). Același înțeles i-l dădeau și vechii elini, la care cuvintele *trischia* ca și *eusevia* însemnau „starea de pietate” în legătură cu divinitatea.

Rezultă din toate acestea că, *prin religie, se înțelege raportul liber dintre om și divinitate, exprimat printr-un sentiment sufletesc propriu și manifestat sub forma externă a unui cult*.

Din această definiție rezultă și elementele esențiale ale religiei:

- a. un *Dumnezeu* spiritual, personal și mai presus de lume, dar în raport cu ea, ca obiect al religiei;
- b. un *subiect* al religiei - omul, înzestrat cu suflet spiritual și nemuritor, pentru a putea intra în raport cu Dumnezeu;
- c. un *sentiment religios* care să exprime acest raport, și
- d. un *cult* care să manifeste în exterior acest raport.

Aceste elemente sunt prezente și permanente în oricare religie. Forma însă în care ele au fost concepute a variat, de aici și diversitatea religiilor. Alta a fost ideea de Dumnezeu în religiile naturale⁶ și alta în cele revelate; alta la popoarele înapoiate și alta la cele civilizate. Aceasta explică și forma variată sub care s-a manifestat sentimentul religios, de la frica religioasă a celor vechi și până la sentimentul de dependență filială din creștinism. De natura acestui sentiment a depins și cultul, variind de la sacrificiile de sânge ale antecilor și până la „închinarea în duh și adevăr” a creștinismului.

2. Necesitatea religiei. Din ființa religiei rezultă și necesitatea ei. Religia fiind raportul dintre Dumnezeu și om urmează că acest raport nu este numai posibil, dar și necesar.

Necesar din partea divinității creatoare, care nu se poate dezinteresa de soarta creaturii, necesar din partea omului, care nu se poate sustrage voinței Creatorului său.

Prezența în sufletul omenesc a sentimentului religios, ca parte constitutivă a lui, indică necesitatea psihologică a religiei, după cum aspirațiile către absolut și divin ale acestui suflet implică necesitatea metafizică a religiei. „Ne-ai creat după chipul Tău, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până se va întoarce iarăși la Tine”, zicea Fericitul Augustin, exprimând toată tăria și necesitatea religiei.

Fără religie nici n-ar exista societatea, căci omul, înainte de a fi un animal social, cum îl definea Aristotel, e unul religios, cum îl definește antropologia modernă, care face din sentimentul religios punctul de separație dintre umanitate și animalitate.

Necesitatea religiei o evidențiază înșiși adversarii ei. Și în primul rând ateii declarați, care, deși neagă existența lui Dumnezeu, reclamă totuși prezența religiei pentru utilitatea ei socială. Astfel procedează Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, care, deși tăgăduiește religia, creează el însuși o nouă religie⁷. Neînțeleasă e poziția deismului, care, deși admite necesitatea unui Dumnezeu creator, neagă însă necesitatea unei religii, deoarece Dumnezeu, după ce a creat lumea și omul, s-ar fi dezinteresat de ele. Care ar fi fost atunci scopul creației pentru un Dumnezeu rămas inactiv după [desăvârșirea] ei și impasibil față de ea, ar fi greu de dat un răspuns din punctul de vedere al deismului.

Răspunsul nu ni-l poate da decât religia însăși prin scopul urmărit de ea.

3. Scopul religiei. Dumnezeu a creat pe om și l-a înzestrat cu duh din Duhul lui, pentru a păstra prin el legătura cu creatura sa și pentru a realiza prin el scopul însuși al creației: cunoașterea lui Dumnezeu și facerea voii Lui. A cunoaște pe Dumnezeu, a-l mărturisi și a-l adora, [precum și a face voia lui, care e realizarea binelui în lume, sunt scopurile principale ale religiei. Din îndeplinirea acestor cerințe se naște și adevărata fericire a omului, atât în lumea fapturilor, cât și în cea veșnică a vieții viitoare, în împărăția lui Dumnezeu.

Tendința realizării acestor scopuri se află în oricare religie. Putința realizării lor a fost încredințată însă în special creștinismului, căruia Dumnezeu i-a încredințat marea taină a răscumpărării.

4. Originea religiei. Sentimentul religios este inerent sufletului omenesc. El a existat de când există omenirea și distinge esențial pe om de toate celelalte viețuitoare. El nu este produsul psihologic al altor sentimente, și nici produsul logic al rațiunii. Religia nu a început cândva ca o formă mintală pentru nevoile de a explica lumea, deci ca un fel de metafizică populară, cum afirmă intelectualistii⁸; nici nu a apărut ca un fenomen social al colectivității, cum afirmă sociologii⁹. Ea nu a evoluat din forme rudimentare, cum afirmă evoluționiștii¹⁰, și nici din interese politice și contingente istorice, cum afirmă raționaliștii¹¹. Diferitele forme de religii primitive, ca animismul, fetișismul sau totemismul, nu explică originea religiei, fiindcă aceste forme implică și presupun atât ideea de spirit, cât și ideea de Dumnezeu¹². Dar de unde a luat omenirea ideea de spirit și de supranatural?

Întrebarea rămâne aceeași și pentru teoriile raționaliste, conform cărora religia a fost inventată sau de regi pentru a domina mulțimile, sau de preoți pentru a le specula. Dacă tiranii și preoții au inventat religia și pe Dumnezeu, de unde au luat ei ideea de Dumnezeu? Aceasta a trebuit să existe pentru ca să poată fi utilizată.

Deci, de o origine naturalisto-evoluționistă a religiei nu se poate vorbi. *Religia a existat odată cu omul și i-a fost dintru început revelată de Dumnezeu în forma ei curată și superioară.* Prin decăderea umanității, a degenerat și ea, păstrându-se neatinsă la un singur popor - cel evreu - singurul popor monoteist din vechime. În sprijinul acestei teze stau constatările făcute de istoria religiilor, [care arată] că și popoarele cele mai decăzute și cu formele religioase cele mai degradate păstrează amintirea unei vieți sociale mai bune și a unei religii superioare¹³. Acestei stări de degradare i-a urmat cu timpul o stare de ridicare către religii din ce în ce mai rafinate, trecând de la religiile naturale la cele antropomorfe, pentru a ajunge apoi la *religia revelată și absolută a creștinismului*, care a apărut când a fost „plinirea vremii”¹⁴.

Deci o revelație primordială, căreia i-a urmat o degradare și apoi o treptată ridicare cu ajutorul revelației naturale și supranaturale până la revelația deplină din religia creștină, este calea urmată de religie de la originea ei până la creștinism.

5. Universalitatea religiei. Religia, indiferent de formele ei, există la toate popoarele și a existat în toate timpurile. Acesta e un adevăr definitiv achiziționat de știință. Afirmatiile contrare, făcute cu bună credință uneori, s-au dovedit neîntemeiate. S-a zis astfel de către unii paleontologi că la omul preistoric nu se poate constata existența religiei. În afară de considerentul că afirmațiile (pentru epoci atât de depărtate) sunt cu totul problematice, cercetările mai noi în acest domeniu au dovedit că în diferitele stații paleolitice s-au găsit, alături de resturi umane, numeroase obiecte de cult — talismane, fetișuri, amulete — care atestă existența unei religii.

De asemenea, atestările unor etnologi și cercetători ai popoarelor primitive, între care ale cunoscutului naturalist englez Lubbock, că s-ar găsi triburi sălbatice lipsite de orice idee de religie și de ideea de divinitate, s-au dovedit neîntemeiate în urma noilor cercetări. Cunoscutul istoric al religiilor, olandezul Thiele, afirmă în această chestiune: „Aserțiunea că ar exista popoare sau triburi fără religie rezidă fie din observații inexacte, fie dintr-o confuzie de idei. Religia se poate numi, în sensul său cel mai larg, un *fenomen propriu întregii umanități*”. De la vechea constatare a lui Plutarh că „s-au văzut popoare fără cetăți, fără legi și fără locuință, dar nu s-a văzut nici unul fără religie”, și până la constatările specialiștilor de astăzi, aceeași unanimă afirmare în sprijinul *universalității* religiei. Ateismul e doar o infirmitate care poate atinge cel mult unele persoane, dar nu masele compacte ale popoarelor.

LECȚIA a III-a

1. Religia și știința. 2. Raportul armonic dintre ele.

1. Religia și știința. S-a definit religia ca raportul dintre om și divinitate. Din acest raport rezultă în chip firesc și o *concepție religioasă* despre lume și viață, ale cărei adevăruri religia le deține din sursa revelației supranaturale și în temelul credinței.

Alături de ea, omul și-a făurit și o *concepție științifică* având ca sursă legile naturii și puterea rațiunii. Plecând din surse diferite, ele au și scopuri deosebite: știința urmărește cunoașterea lumii și a vieții, religia, destinul și fericirea [lumii]. Deosebite prin origine și scop, ele nu pot fi identice, fără a fi prin aceasta contrare.

Cum se explică atunci conflictul dintre ele? Răspunsul e unul și singurul: prin încălcarea domeniilor și depășirea atribuțiilor care revin fiecăreia dintre ele. Această depășire e posibilă și înlesnită de felul cum e concepută realitatea, care e obiectul comun și punctul de contact al amândurora. Căci oricât s-ar deosebi între ele religia și știința, realitatea pe care o au în față e una și aceeași¹. Și această realitate e atât de natură spirituală, cât și de natură materială, și nu numai de ordine naturală, ci și de ordine supranaturală. Deosebirea este că, pe când realitatea materială ne e dată în forme de timp și spațiu, realitatea spirituală e liberă de aceste forme. Avem astfel o realitate *fizică*, a coexistenței în spațiu, una *istorică*, a succesiunii în timp, o realitate *spirituală*, dezlegată de timp și spațiu, cum sunt valorile ideale de adevăr, bine și frumos, și realitatea *supranaturală* a divinității, sesizată de sentimentul religios.

Această realitate, una în totalitatea ei, e concepută în chip deosebit de spiritul omenesc: sesizată prin credință e religie, sesizată prin rațiune e știință. În religie, accentul cade pe realitatea suprasensibilă, pe „supranatural”; în știință, accentul cade pe realitatea sensibilă, pe „natural”.

Realitatea însă rămâne aceeași în totalitatea ei, fie obiect al științei, fie al religiei. Sub această formă însă, știința este

egală cu filosofia care, singură, privește realitatea întreagă sub prisma *rațiunii*, după cum religia o privește sub cea a *credinței*. Filosofia a și fost forma sub care s-a prezentat, la început, știința². Așa a fost la greci, creatorii științei, și până târziu, în lumea modernă. Sub această formă nici n-au existat conflicte reale între știință și credință. Filosofi erau adesea și teologi, oameni de știință și de credință, cum au fost Platon și Aristotel, Augustin și Toma d'Aquino, Descartes și Leibniz. Conflicte întâmplătoare au putut fi și în faza aceasta. Ele au devenit inevitabile însă, când știința și-a modificat fie conținutul, fie conceptul asupra realității.

În timpurile moderne, s-a substituit conceptului de știință în genere acela de „științe exacte” sau „pozitive”, iar realitatea a fost redusă numai la latura ei fizică, la lumea *fenomenală*. Realitatea *noumenală*³, cum o numește filosofia, sau cea *supranaturală*, cum o concepe religia, a rămas în afară de aceste granițe, deși ea este cauza și suportul oricărei manifestări fenomenale. De aici nu urmează însă că această realitate nu există... Științele exacte tăgăduiesc însă existența acestei realități. În cazul acesta, ele depășesc propriile lor granițe și de aici un prim motiv de conflict, pricinuit de știință. Conflictul poate proveni și din partea religiei, când aceasta, din motive de dogmă, caută să infirme adevăruri bine stabilite în lumea fizică. Astfel au fost cunoscutele cazuri din perioada scolastică, [vizând] sfericitatea pământului, heliocentrismul, geocentrismul etc.

[Atitudinile] trecătoare și recunoscute ca eroare din partea religiei tind să devină permanente din partea științei pozitive, care nu numai că ignoră, dar și tăgăduiește o realitate supra-fenomenală. Însă știința pozitivă sau exactă nu este știința însăși, ci numai un fragment din ea și o metodă a ei. Una reduce realitatea la fenomen, cealaltă la cantitate⁴. Dar fiecare reprezintă numai fragmente din ea, de aceea se și numesc „științe” și nu „știință”. Ele nici nu pot concepe realitatea în întregime, nici măcar pe cea din lumea fenomenală⁵. De altfel, nici nu urmăresc acest lucru, fiindcă fragmentarea și simplificarea realității sunt principiile lor de metodă. A fragmenta și a simplifica natura e a o cunoaște și [a o] domina. Acesta este principiul călăuzitor al științelor exacte, prin-

cipiu util, prin triumfurile tehnice pe care le-a realizat. A reconstitui însă din aceste fragmente toată realitatea și a da o concepție generală și completă despre ea este a depăși și marginile și puterile științelor exacte. Când lucrul s-a încercat, conflictul a fost inevitabil și cu religia, și cu filosofia⁶.

Știința pozitivă e redusă la constatările de fapt, la date contingente și relative — la *ipoteze*. Fără ele nu se poate avea o cunoștință despre lume, după cum nu se poate avea una numai prin ele. „Căci dacă conceptele generale fără fapte sunt goale, faptele singure sunt oarbe” (Kant, *Critica rațiunii pure*).

2. Raportul armonic dintre ele. Lumea în totalitatea ei rămâne obiectul științei ca filosofie, obiectul acesteia fiind universalul și absolutul. Filosofia însă postulează acest absolut, dar nu-l poate da un conținut. Acest conținut i-l dă numai religia, și unde încetează rațiunea începe credința. Toate sistemele științifice sau filosofice simt nevoia, în ultimă instanță, de a ancora la țărmul metafizicii și al religiei. Religia se impune ca o necesară completare a științei. Raportul dintre ele se arată deci a fi acela al unei armonice colaborări și completări.

De unde atunci conflictul?

Din lipsa de siguranță și control care caracterizează datele credinței, zic adversarii religiei. Rațiunea nu le poate accepta, fiindcă nu le poate verifica. Chiar și atunci când ele se impun, știința pozitivă are datoria de a le ignora. De aceea ea este și trebuie să rămână *agnostică*⁷.

Sunt însă, în adevăr, datele religiei mai puțin sigure ca cele ale științei?

Religia, se spune, se bazează pe dogme și autoritate. Datele ei nu se pot verifica, nici controla. Știința se bazează pe intuiția faptelor și legile rațiunii. Datele și rezultatele ei se pot verifica și controla.

Nimic mai înșelător ca intuiția faptelor, nimic mai relativ ca legile rațiunii. Sensurile ne înșală prin subiectivismul lor, legile rațiunii — prin relativismul lor. Deci ele nu pot fi nici izvor, și nici criteriu al siguranței. „Experiența”, mereu invocată de știință, e constituită mai mult din conjecturile rațiunii, decât din realitatea nudă a faptelor⁸.

Dar de aceste izvoare se folosește și religia. Și de „intuiția internă” a sentimentului religios și de „experiența externă” a religiei obiective. Psihologia religiei și istoria religiilor oferă un vast câmp de experiență pentru certitudinea religioasă. Iar principiile rațiunii converg toate către absolutul religios⁹. Dacă erori sunt posibile aici, ele sunt posibile în aceeași măsură ca și în câmpul experienței științifice.

Dar se zice: Știința își are criteriul siguranței în sine, religia îl deține prin autoritate și prin credință. De autoritate și credință uzează și abuzează și știința. Câți au măsurat distanțele dintre astre, și totuși le cred, câți au văzut atomii, și totuși îi acceptă. Câți am verificat prin noi atâtea din ipotezele pe care știința ni le oferă ca să le credem?

Credința are dogme, știința, nu. Eroare. De la ficțiunea punctului și a atomului, prin care se creează din nimic spațiul și materia, și până la legea constanței energiei, un neîntrerupt șir de dogme, fără de care știința n-ar exista.

Știința oferă siguranța pe care religia nu o dă. Caracterul științei este însă relativitatea. Așa afirmă cei mai străluciți reprezentanți ai ei, de la Auguste Comte — întemeietorul pozitivismului —, până la Poincaré și Einstein. Știința e un șir de ipoteze, controlabile sau necontrolabile, dar mereu supuse schimbărilor. Asupra aceluiași complex de fenomene pot fi posibile științific mai multe ipoteze. Ceea ce dă uneia din ele aparență de adevăr sunt simplitatea și practicitatea ei. Chiar acolo unde știința crede a oferi adevăruri sigure, cât de puține sunt acestea față de imensul ocean al Universului „din care — cum spunea marele Newton — el ne aruncă câteva legi pe care le culegem ca și copiii scoicile aruncate de adâncul oceanului la țărm”.

Trăim înconjurați de mister, pe care nu-l cunoaștem și poate nu-l vom cunoaște cu rațiunea niciodată. *Ignoramus, ignorabimus* sunt cuvintele săpate pe frontispiciul științei de unul din fanaticii ei, fiziologul du Bois Reymond¹⁰.

Falimentul științei? Cine ar cuteza s-o spună? Religia nici într-un caz nu, căci ar fi în dezavantajul ei și contrar scopului ei. Cunoașterea lumii prin puterea rațiunii e unul din *dictatele* religiei, căci din această cunoaștere reiese și mai evident puterea divinității.

Conflict între religie și știință nu poate fi, dacă fiecare își păstrează domeniul și scopurile sale. Cel puțin așa au crezut marii creatori ai științei, pentru care știința nu a fost o piedică pentru credința lor, ci, din contra, un motiv în plus pentru afirmarea divinității.

Așa au crezut Pascal, creatorul matematicii moderne, Newton, al mecanicii cerești, Lavoisier, al chimiei anorganice, Liebig, al celei organice, Volta, Bunsen și Ampère, [creatorii] electricității statice și dinamice, Pasteur, [creatorul] microbiologiei, Robert Mayer, al termodinamicii, Kepler și Herschel, [creatorii] astronomiei moderne, Cuvier, [creatorul] paleontologiei, Humboldt și Ratzel, [creatorii] etnografiei și antropologiei, Ranke și Mommsen, ai istoriei, Virchow, [creatorul] fiziologiei, Descartes, Leibniz și Kant, [creatorii] filosofiei [moderne], Riemann, Gauss și Cauchy, marii matematicieni, Faraday, Becquerel și Claude Bernard, fizicieni și naturaliști, Faye și Wolf, marii astronomi, Heinrich Herz, descoperitorul undelor herziene, și atâția alții din marea ceată a creatorilor de știință, care au fost totuși și oameni de credință.

Și dacă pentru aceștia a fost posibilă armonia între știință și credință, să nu fie ea posibilă și pentru noi, care ne adăpăm de la izvoarele științei și trăim în realitatea credinței?

Raportul armonic dintre știință și credință trebuie să fie o dogmă pentru fiecare din ele, „fiindcă dacă puțină știință îndepărtează de Dumnezeu, multa știință apropie de el”, spunea încă de mult creatorul noii metodologii în știință, Francis Bacon.

LECȚIA a IV-a

1. Originea omului. 2. Monogeneză și poligeneză¹.

1. Originea omului. Chestiunea originii omului este o problemă de natură științifică. Totuși de ea sunt legate profunde interese religioase, așa că religia este direct interesată de felul cum se rezolvă această chestiune.

Conform concepției religioase, omul a fost creat de Dumnezeu, care l-a înzestrat cu suflet nemuritor. Acela este clar și precis afirmat în Sfânta Scriptură: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți»” (Fac. 1, 27-28). Deci omul s-a bucurat de un act special de creație din partea divinității, care l-a creat trupul și l-a înzestrat cu spirit; iar din prima pereche s-a dezvoltat tot neamul omenesc.

Situația specială pe care o are omul în Univers, fiind mai presus de toate vietuitoarele, dominând Universul și simțindu-se deosebit de el, confirmă această proveniență specială și singulară a omului.

Totuși, metoda evoluționistă, adoptată [și] de științele exacte, contestă proveniența specială a omului, integrându-l în lanțul evoluției generale. Omul nu este decât un animal evoluat, oricât de sus ar sta față de celelalte animale. „În ierarhia ființelor — zice fiziologul Charles Ricket — omul este în primul rând, însă nu în afară de rând. Aceleași organe, aceleași funcții, aceeași naștere, aceeași viață, aceeași moarte”.

Dacă teza evoluționistă ar fi adevărată, atunci religia s-ar găsi într-un greu impas. Să fie însă aceasta un adevăr necontestat al științei? Vom arăta că nu. Și nu din motive religioase, ci din motive strict științifice.

Teza evoluționistă susține:

a. Legea evoluției este valabilă atât în lumea fizică — ipoteza Laplace², cât și în lumea vegetală și animală — teoria darvinistă³. De ce s-ar face excepție pentru om?

b. Asemănările anatomice și fiziologice duc la înrudirea dintre om și animal și la originea lor comună. Cu cât mai mult înaintăm pe scara animală, cu atât mai mult aceste asemănări sunt mai vizibile, iar între om și primatele antropoide deosebirea este de grad, și nu de esență.

c. Paleontologia oferă tipuri intermediare de tranziție de la animal la om. Resturi de fosile umane duc la reconstituirea speciilor intermediare între om și antropoide: rasa căreia a aparținut tipul omului de Iawa - vestitul *Pitbecantropus erectus*⁴ și rasa căreia a aparținut tipul omului de Neanderthal⁵ sunt tipurile intermediare între maimuță și om.

d. Preistoria prezintă starea de viață și organizare a acestor rase ca fiind mult mai apropiată de viața animală decât de cea a omului cunoscut în istorie.

e. Și, în sfârșit, omul sălbatic de azi se situează, fie ca structură fizică, fie ca viață psihică, cu mult mai aproape de animalele superioare decât de popoarele civilizate.

Răspundem: aceste afirmații sau nu sunt susținute de fapte, sau sunt de-a dreptul contrazise de ele:

a. Legea evoluției, aplicabilă în lumea fizică, nu e valabilă în cea vegetală și animală. În timpurile actuale, ca și în timpurile preistorice, oricât de departe ne-am duce, nu vedem nici o urmă de evoluție, nu găsim nici o specie și nici un gen sau ordin pe cale de formație. Toată perioada cuaternară, ai cărei reprezentanți trăiesc încă printre noi, nu oferă nici o urmă în sprijinul transformismului și dacă evoluția este legea generală care domină lumea, ea ar trebui să fie valabilă pentru toate timpurile, deci și pentru cele de față. Ar trebui să găsim între speciile actuale tipuri intermediare sau cel puțin tipul intermediar dintre maimuță și om, dacă maimuța este tipul din care a evoluat omul.

b. Asemănările dintre om și animal sunt contrabalansate de deosebiri esențiale dintre ele. Între om și maimuță, specia cea mai apropiată de rasa umană, aceste deosebiri sunt profunde: poziția verticală a omului, conformația mâinilor și a picioarelor, constituția și configurația craniană, dimensiunile unghiului facial⁶ și mai ales *existența sufletului, a conștiinței morale și religioase*, [precum și a *limbajului*, sunt deosebiri care despart esențial pe om de maimuță, ca și de orice alt animal⁷.

Chiar părțile asemănătoare nu indică o stare de evoluție la om, acesta fiind adesea mai slab înzestrat decât animalele, atât ca simțuri (de exemplu, văzul la păsări, mirosul la câini), cât și ca mijloace fizice de apărare și conservare.⁸

c. Formele de tranziție oferite de paleontologie sunt discutabile și cu totul nesigure. Omul de Neanderthal nu reprezintă un tip intermediar între om și maimuță, după cum recunoaște însuși naturalistul englez Huxley, un înfocat adept al transformismului, ci avem de-a face cu un tip autentic al rasei umane. În ce privește resturile de fosile din Iawa - fragmente de craniu, un femur și câțiva dinți din care s-a reconstituit *Pitbecantropus*-ul — nu este sigur dacă ele au aparținut aceluiași individ și aceleiași specii, iar concluzia este că avem de-a face cu o reconstituire pur arbitrară. În ceea ce privește celelalte fosile umane din epoca cuaternară, toate indică un tip omenesc autentic, superior chiar raselor degenerate de astăzi.

Încercarea de a stabili existența tipurilor intermediare, refuzate de istorie și preistorie, pe calea biologică a ontogenei⁹, s-a dovedit de asemenea netemeinică. Conform acestei teorii, copilul, în epoca lui de dezvoltare fetală, ar parcurge aceleași stadii pe care le-ar fi parcurs animalitatea de la starea unicelulară până la starea umană. Teoria s-a dovedit însă complet nefondată și întemeiată doar pe „corecturile de planșe” făcute de Haeckel - fanaticul adept al transformismului și autor al teoriei ontogenezei.

d. În ce privește sălbaticul de astăzi, el nu oferă nici o deosebire esențială față de tipul omului civilizat. Nimic din ceea ce este specific omenesc nu-i lipsește, iar deosebirile de viață și organizare se datorează influenței de climat și sol, precum și felului lui de viață. Dacă sunt triburi care nu cunosc focul e că nu au nevoie de el, acolo unde soarele îl înlocuiește cu prisosință. Iar locuința lui, fie în copac, fie la-custră, e un mijloc omenesc de trai și apărare; colibă sau palat, locuință are și sălbaticul, și omul civilizat, spre deosebire de maimuță, animalul cel mai înaintat, care nu o are. Sălbaticul, oricât de înapoiat, e om întreg, dotat cu grai, rațiune, religie și apt de progres, însușiri pe care nu le posedă nici un animal care, chiar trăind în apropierea omului, nu va articula nici un cuvânt și nu va marca nici un progres.

Teoria evoluționistă nu e confirmată deci de fapte și originea omului nu se poate explica printr-o stare de tranziție de la animal la om. E necesar deci a atribui omului o altă origine și o altă formație, în afară de procesul evoluției, ceea ce ne duce fatal la admiterea actului de creație.

2. Monogeneză și poligeneză. Către aceeași concluzie ne duce și chestiunea monogenezei și a poligenezei, adică dacă omenirea, în toată diversitatea ei, provine dintr-un singur om, sau dacă la origine au fost tipuri deosebite de oameni. Monogeneza este cerută de teza creației, poligeneza, de cea a evoluției. Creația nu putea fi decât *unică*, evoluția, ori de câte ori împrejurările ar fi fost prielnice. Monogeneza este cerută în religia creștină atât de dogma păcatului originar, cât și de dogma răscumpărării neamului omenesc.

Este știința contra monogenezei?

Să analizăm întâi argumentele aduse în sprijinul poligenezei. Acestea sunt:

a. Diversitatea raselor umane. Cele trei rase umane: albă, galbenă și neagră prezintă între ele deosebiri atât de mari, încât nu se pot atașa aceluiasi trunchi comun. Rasa albă se caracterizează prin culoarea albă a pielii, prin structura părului, craniul dezvoltat, fruntea largă, ochii orizontali, nasul drept, bărbia pronunțată și unghiul facial de 90 de grade. Rasa galbenă are pielea galbenă, părul aspru, craniul brahicefal¹⁰, pomeții teșiți, ochii oblici, unghiul facial scăzut față de rasa albă. Rasa neagră are pielea variind între brun și negru lucios, părul negru și lănos, craniul dolihocéfal¹¹, fruntea îngustă și teșită, nasul turtit, maxilarul prognat¹² și unghiul facial coborât la 70 de grade.

b. Gruparea compactă a acestor rase pe porțiuni anumite ale globului indică atât originea, cât și dezvoltarea lor deosebită.

c. Deosebirea de limbaj.

La acestea, monogeneza răspunde:

a. Particularitățile de rasă nu sunt esențiale, ci accidentale și relative. Culoarea pielii depinde de climă și regim. Ea e o variație a pigmentului epidermic. Variația părului nu schimbă caracterul genului și e și ea în funcție de climat. Aceste

variații sunt mult mai mari la anumite animale, fără ca să se tragă de aici concluzii asupra deosebirii de specie și origine.

b. Diferențele anatomice nu sunt concludente. Capacitatea craniană variază de la individ la individ în mijlocul aceleiași rase și dacă, în mediu, rasa albă are capacitatea craniană de 1400 grame față de 1250 a negrilor, un Gambetta a coborât sub această medie, fără ca prin aceasta să-și dezmințască rasa. În ce privește craniul brahicefal — scurt și larg — al rasei albe, față de cel dolihocéfal, lunguiet, al negrilor, nu se poate stabili o diferență absolută, fiindcă ambele tipuri coexistă¹³ în mijlocul aceleiași rase, cu precumpănirea doar a unuia din ele. La fel și prognatismul care nu este strict circumscris la rasa neagră. De aceea nici nu se poate vorbi de o puritate de rasă¹⁴. În ce privește unghiul facial, el are o variație doar de 20 de grade între diferitele rase, față de diferența de 40 de grade a tipului uman în genere față de tipul simian¹⁵.

c. Gruparea compactă a raselor este dezmințită [atât] de coexistența lor pe aceleași teritorii, cât și de rasele mixte.¹⁶

d. Diferențele de limbaj sunt posterioare și duc toate către un limbaj primitiv comun după cum o dovedește studiul filologiei comparate. Diferențele de limbaj constituie mai mult o probă în favoarea monogenezei decât a poligenezei.

Ca dovezi pozitive, monogeneza invocă:

a. *Asemănarea anatomică și fiziologică* între toate rasele istorice sau preistorice. „Fiecare os al scheletului uman, de la cel mai voluminos și până la cel mai minuscul, poartă în forma sa și în proporțiile sale certificatul unei origini comune care nu se poate înlătura”, zice cunoscutul cercetător al speciei umane, Quatrefages.

De altfel, însăși interfecunditatea dintre aceste rase, ca și existența raselor mixte, sunt o mărturie în favoarea unității de origine a raselor¹⁷.

b. *Tradițiile popoarelor* păstrează toate amintirea unei obârșii comune — tradiții aflate și la cele mai primitive popoare din Australia și Africa. Aceste tradiții duc către un leagăn comun din care au emigrat popoarele în dispersiunea lor, leagăn pe care cele mai multe îl pun în centrul Asiei, fie în podișul Iranului, după istoria profană, fie în cîmpia Edenului, după istoria sfântă.

c. Către aceeași origine comună ne duce *graiul comun* cerut de filologia comparată, bazată pe înruderile rădăcinilor cuvintelor fundamentale din limbile cele mai deosebite în timpurile de față.

d. *Comunitatea credințelor religioase* la toate popoarele de pe glob presupune și ea originea comună a neamului omenesc¹⁸.

e. *Posibilitățile geografice* ale continentelor dispărute — Atlantida, care lega odinioară lumea veche de lumea nouă — facilitează și ele teza monogenezei.

Deci teza monogenezei, pe care o afirmă religia, o confirmă și știința. În orice caz, nu o contestă. Căci, după cum observă foarte just Quatrefages: „A fost la început pentru fiecare specie animală o singură pereche din care s-a dezvoltat specia, sau au fost mai multe perechi care s-au dezvoltat succesiv? Nici experiența, nici observația nu ne oferă date suficiente pentru a răspunde. Dar tot ceea ce știința poate afirma este că lucrurile se prezintă ca și cum fiecare specie, deci și omul, ar fi avut o pereche primitivă unică drept punct de plecare“.

Acolo unde știința nu se opune, ci se înclină, iar religia afirmă, adevărul nu poate fi decât de partea acesteia din urmă și atât creația omului, cât și originea comună a neamului omenesc sunt adevăruri atât pentru credință, cât și pentru știință.

LECTIA a V-a

1. Religia și morala. 2. Religia și arta. 3. Religia ca factor social.

1. Religia și morala. Între religie și morală există un raport de strânsă legătură, morala făcând parte din însăși ființa religiei. Ideea de libertate, care stă la baza acțiunilor morale, stă și la baza religiei, iar scopul acesteia este nu numai cunoașterea lui Dumnezeu, ci și facerea voii Lui, adică realizarea binelui, care este și scopul moralei. Dacă morala urmărește fericirea omului, religia este suprema formă și garanția acestei fericiri, atât aici, cât și într-o viață viitoare. Din acest punct de vedere, morala este atât de strâns legată cu religia, încât în creștinism face parte integrantă din ea.

Religia creștină nici nu se poate concepe separată de morală, căci „dreptul din credință va trăi“ (Rom. 1, 17), iar „credința fără fapte este moartă“ (Iac. 2, 26). De aceea sunt greșite teoriile protestante ale mântuirii numai prin credință, căci Mântuitorul a spus lămurit: „Nu cel ce va zice Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce va face voia Tatălui care este în cer“ (Mt. 7, 21).

Dar oricât de strâns [ar fi] legate între ele, religia și morala nu se confundă. Sfera moralei este mai restrânsă ca aceea a religiei, și morala poate exista și independent de religie. Religiiile naturale ignorau problemele morale, iar unele din ele erau direct imorale¹. Unele personalități din lumea veche s-au ridicat până la concepții morale superioare, cum au fost unii dintre stoici și neoplatonici. Concepțiile lor morale erau legate însă de imperfecțiuni fatale, încât chiar cele mai rafinate dintre ele își puneau ca suprem ideal ignorarea vieții — *ataraxia*², sau chiar desfacerea voluntară de ea — sinuciderea. Acestea decurgeau tocmă din imperfecțiunea concepției lor religioase. De aceea, de perfecțiune morală nu se poate vorbi decât în sânul creștinismului.

Se zice însă că această dependență a moralei de religie nu este nici necesară, nici utilă, ba, din contra, dăunătoare.

Religia având ca scop fericirea omului leagă ideea de bine de aceea de răsplată, deci morala creștină ar fi utilitaristă. Ea ar reprezenta o formă inferioară față de morala *autonomă*, care nu se conduce decât de conștiința morală. „Binele trebuie făcut pentru bine și nu pentru răsplată”, zic partizanii autonomismului sau [ai] moralismului.

Însă o morală autonomă, bazată numai pe conștiința morală, ne apare ca ceva fără obiect. Căci, pentru ca să existe o conștiință morală, trebuie să existe în primul rând valoarea obiectivă a binelui, care să impună sufletului nostru conștiința despre el. Altfel, toate prescripțiile moralei ar fi subiective și lipsite de acel „imperativ categoric”³ cerut de acțiunile morale.

Un „bine obiectiv”, în afară de conștiința noastră, ne duce însă fatal la o ființă personală care să-l întrupeze; și această ființă este Dumnezeu.

La aceeași concluzie ne duce și principiul sancțiunii, care este inseparabil acțiunilor morale.

Realizarea binelui [în absența ideii de] *sancțiune* este o imposibilitate, fiindcă altfel binele nu s-ar realiza niciodată. Între conștiința naturală — psihologică — și cea morală, este o antinomie⁴, căci legea conservării individului, ca și a speciei, care activează în noi este *egoismul*. Acesta nu poate nici naște, nici realiza altruismul, baza conștiinței morale. Realizarea binelui nu este posibilă decât în virtutea unei sancțiuni din afara noastră, care să înfrângă egoismul și să facă să triumfe, contrar tendințelor naturale, principiile unei voințe superioare. De aceea, nici evoluționismul⁵, care este fatal utilitarist și egoist, și nici formalismul autonomist⁶, care este subiectivist și individualist, nu pot explica realizarea binelui. „Fiindcă știu că-n mine, adică în trupul meu, nu locuiește ce e bun, zicea Apostolul Pavel, căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau” (Rom. 7, 19), iar stoicul Seneca zicea: „Văd cele bune și le aprob, dar urmez pe cele rele”, exprimând prin aceasta imperfecțiunea firii omenești și imposibilitatea de a-și da o conștiință morală autonomă. Legea morală este fatal[mente] *eteronomă*.

Pentru îndeplinirea binelui, ca și pentru reprimarea răului, se impune ideea unei sancțiuni absolute, [aflată] deci în

afară de noi și mai presus de noi. Altfel binele nu s-ar mai realiza. A nu răsplăti binele înscamnă a-l pune în inferioritate față de rău, care-și are cel puțin răsplata aparentă, dar imediată, a plăcerii satisfăcute. Moralismul⁶ nu poate garanta binele, după cum nu poate înfrânge răul. Subiectivismul lui nu oferă un principiu suficient de morală.

De aceea, însuși Kant, inițiatorul moralei autonome, postulează pentru realizarea binelui atât ideea unui Dumnezeu răsplător, cât și a unei vieți viitoare⁹.

Creștinismul, cu ideea unui Dumnezeu autor al legilor morale și răsplător al faptelor, reprezintă singura formă reală de morală.

2. Religia și arta. Același raport de strânsă legătură există și între religie și artă. Ambele duc dincolo de lumea contingentă a fenomenelor fiindcă și scopul artei este să realizeze și să salveze ceea ce este etern în aspectul întâmplător și schimbător al fenomenelor¹⁰. Ceea ce caracterizează frumosul, în sens estetic, este o valoare obiectivă, care nu aparține lucrurilor, ci se adaugă lor. Valoarea estetică nu este subiectivă, ci ea se impune artistului în momentul creației. Natura se revelează în raporturile estetice altfel decât cum o cunoaștem în raporturile stabilite de inteligență¹¹.

Artă are la bază inspirația, ceea ce o apropie de religie.

De aceea a și concrescut cu ea și la origine a avut ca izvor inspirația religioasă. Cântec, joc, dramă, pictură sau sculptură s-au născut ca forme de exprimare sensibilă a sentimentului religios, ca *forme de cult*. Cântecul și dansul sacru, drama religioasă, chipul zgâriat în piatră sau cioplit în lemn al zeului au fost primele manifestări ale artei. Ea a apărut ca o manifestare religioasă și s-a dezvoltat sub imperiul și cerințele religiei. Adevărata artă caută să realizeze perfecțiunea, care este unul din atributele divinității. Iar perfecțiunea fizică, unită cu perfecțiunea morală, e cea mai desăvârșită expresie a frumosului. Așa l-au conceput în vechime grecii, așa l-a desăvârșit arta creștină. Artă creștină nu este contra frumosului, ci contra denaturării lui. Artă independentă de religie se denaturează. Artă nu e o copie a lucrurilor, și nici o reproducere brutală a lor, ci un simbol, o idealizare, o pre-

lucrare, o nouă creație a lumii sensibile, prin ceea ce are aceasta etern și perfect în ea. De aceea, nici *imoralul*, și nici *urâtul* nu pot fi ridicate la rangul de frumos estetic. Realizările în această direcție, chiar când sunt izbutite, sunt îndemânări tehnice, meșteșug, dar nu creație estetică. Dezinteresul¹² specific sentimentului estetic nu înseamnă indiferențism etic.

Arta își are însă domeniul ei propriu. Cu toată strânsa legătură ce o are cu religia, ea nu se poate confunda cu aceasta. Ea nu vizează nici mântuirea omului, nici fericirea lui. Ea reprezintă numai aspirația către perfecțiunea suprasensibilă, către frumusețea ideală, absolută. Plăcerea neinteresată, pricinuită de sentimentul estetic, e una din formele superioare ale sufletului omenesc, care ne ridică deasupra animalității, spre aceleași bucurii pure pe care le dau morala și religia. Marii artiști, care au intuit frumosul în puritatea lui și l-au realizat în desăvârșirea lui, au avut intuiția divinității și arta lor și-a găsit cea mai înaltă realizare în exprimarea sentimentelor religioase. Și dacă nu se poate vorbi de o *religie a frumosului*, se poate vorbi însă de o intimă legătură între ele, provenită atât din originea, cât și din scopul comun al amândurora. „Cine are artă are și religie“, zicea Schiller, și exprima un adevăr; însă era contra adevărului când adăuga: „Cine n-are artă, acela să aibă religie“. Arta nu poate înlocui religia, ea se poate numai inspira din ea. Ideea de divin e aceea care poate păstra artei toată puritatea și toată obiectivitatea ei. Desfăcută de religie, ea se degradează adesea. Inspirată de ea, rămâne întotdeauna atintită spre același ideal: perfecțiunea estetică și cea etică.

3. Religia ca factor social. Religia este baza societății. Fără ea, societatea n-ar exista. Dacă omul este o ființă socială, cum îl definea Aristotel, el este în primul rând una religioasă, cum îl definește antropologia modernă.

Instinctele singure n-au putut crea societatea, cum n-a creat-o la animale. Simțul de conservare singur nu a putut fonda societatea, și nici familia. Acestea există și la animale și nu au dus decât la grămezi sau turme, pentru a se apăra și conserva. Societatea a fost posibilă numai atunci când doi

sau mai mulți oameni au fost legați între ei printr-un zeu comun și [printr-un] cult comun. Familia, ca formă morală și socială, deci statornică, s-a constituit prin instituirea cultului comun, iar vatra și casa au fost în primul rând altar și foc sacru, și [abia] apoi adăpost și pază. De aceea, vechii zei au fost zeii casei și ai vetrei, la vechii inzi, la greco-romani, ca și la popoarele gotice sau triburile mexicane. Tribul e înainte de toate o asociație de cult, cu același strămoș, [cu] același „totem“, [cu] același „fetis“, și nu există așezare omenească care să nu aibă o formă religioasă¹³.

Scara de civilizație și de dezvoltare a popoarelor este condiționată de starea lor religioasă, și chiar acolo unde s-a realizat o puternică organizație politică, ea decade atunci când decade religia. Decăderea religiei romane a adus decăderea vastului imperiu, iar creștinismul a năruit lumea veche și a născut [o] lume și [niște] popoare noi. Societatea modernă e toată opera creștinismului. Principiile revoluției franceze nu sunt decât principiile creștinismului, chiar dacă s-au realizat în afară de egida lui. Fără creștinism n-ar fi fost posibile nici fraternitatea, nici libertatea, căci el a decretat adevărul, care a sfărâmat o lume, „cea veche“, și a născut o alta, „cea nouă“: toți oamenii sunt fii egali și liberi ai aceluiași părinte ceresc¹⁴. Luați popoarelor religiile și se vor reîntoarce în haos și în animalitate. Teoriile socialiste, ateiste și materialiste care visează o societate fără religie sunt posibile numai fiindcă există religia. Chiar cei care tăgăduiesc veridicitatea religiei îi recunosc necesitatea socială. Dar dacă religia n-ar fi o realitate, ea n-ar fi putut realiza progresul lumii¹⁵, căci acesta nu se poate datora nici unei iluzii, nici unei erori. Religia a creat cultura, ea a sfințit și a impus morala, ea a născut și a înălțat arta. Ea a creat și susține societatea.

b. Existența lui Dumnezeu

LECȚIA a VI-a

- 1. Dovedirea existenței lui Dumnezeu. 2. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu argumente raționale.**
- 3. Alte argumente ale cunoașterii lui Dumnezeu.**

1. Dovedirea existenței lui Dumnezeu. Religia ca fapt sufletesc este sentimentul de dependentă al omului față de divinitate. Caracteristica acestui sentiment constă în faptul că în el se contopesc toate funcțiile noastre sufletești. Sentimentul religios nu este numai de natură sentimentală, numai de natură intelectuală sau volițională, ci este o sinteză a tuturor. Toate facultățile sufletului participă în actul religios, dar nici unul în parte nu-l explică deplin. Religia creștină este singura care garantează această deplină manifestare a sentimentului religios, căci ea cere omului „să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău” (Mt. 22, 37).

În acest raport al omului față de Dumnezeu sunt angajate deci toate funcțiile lui sufletești: intelect, sentiment și voință. Dumnezeu trebuie cunoscut, sentimentul de dependentă filială față de El trebuie simțit și voia lui îndeplinită.

Punctul de plecare al oricărei religii este însă cunoașterea lui Dumnezeu, a raportului lui cu lumea și a îndeplinirii acestui raport de către om. Deci, în primul rând, ceea ce se cere în religie este cunoașterea lui Dumnezeu, de care depinde existența obiectivă și subiectivă a religiei. Simpla postulare a ființei divine nu este suficientă pentru o religie pozitivă. „Infinitul”, „nemărginitul”, „absolutul”, „ordinea morală” sau „ordinea ideală” cu care filosofia sau anumite sisteme teologice caută să identifice ideea de Dumnezeu nu au nimic comun cu religia¹. Acestea nu fac decât să utilizeze în chip impropriu noțiunea de Dumnezeu, care implică o realitate pozitivă, pentru abstracțiuni goale de conținut și ca atare lipsite de înțeles. „Căci ori există un Dumnezeu personal, creator al lumii și proniator al ei, și atunci se poate vorbi de religie, sau nu există, și atunci avem de-a face cu ateismul

fătis" remarcă pe drept cuvânt cunoscutul istoric al filosofiei, Max Heinze.

De aceea, nici deismul, nici panteismul², și nici o altă construcție în afară de cea strict teistă nu pot fi considerate drept religii. Pentru religie Dumnezeu este o realitate pozitivă, căci religia nu a zis niciodată „este un Dumnezeu”, ci întotdeauna „acesta este Dumnezeu”, exprimând prin aceasta atât realitatea pozitivă a ființei divine, cât și raportul de legătură personală față de ea. Pentru filosofie, Dumnezeu poate fi un simplu concept limitativ, cu care se încheie realitatea lumii; pentru religie, El este elementul originar și activ cu care începe adevărata realitate, împărăția lui Dumnezeu. Și aceasta nu mai este acel „X” probabil al cugetării filosofice, ci „Calea, Adevărul și Viața”, suprema realitate, prin care „totul ține și viază”. Dacă cunoașterea lui Dumnezeu este o necesitate pentru orice religie, ea este cu atât mai evidentă pentru cea creștină, pentru care dumnezeiescul ei Întemeietor a spus: „Eu pentru aceasta am venit pe lume, ca lumea să te cunoască pe Tine adevăratul Dumnezeu și pe acela ce Tu l-ai trimis — Fiul Tău”.

Cunoașterea lui Dumnezeu este deci prima condiție a unei religii, și în special a celei creștine. Ea presupune în primul rând existența Lui, căci a cunoaște ceea ce nu există ar fi un non-sens. Existența lui Dumnezeu ne este atestată în chip subiectiv prin actul sufletesc care afirmă această existență, iar în chip obiectiv, fie pe calea supranaturală, a revelației divine, fie pe cea naturală, a luminilor rațiunii. Dumnezeu este cerul de rațiunea noastră ca principiu creator și guvernator al lumii, drept cauza absolută și necesară a fenomenelor contingente³, care nici în parte și nici în totalitatea lor nu pot da o explicație suficientă a lumii și a vieții.

2. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu argumente raționale. Totuși sunt mulți care tăgăduiesc fie existența lui Dumnezeu, fie posibilitatea cunoașterii lui, după cum alții tăgăduiesc necesitatea și utilitatea acestei cunoașteri. Din prima categorie fac parte materialistii și pozitivistii agnostici, din a doua, fideiștii, tradiționaliștii, intuiționiștii și pragmatistii.

Materialismul monist neagă existența oricărei alte realități în afară de materie. Materia este unicul principiu al lumii și singura formă a existenței. Chiar ceea ce numim noi suflet nu este decât o formă derivată și evoluată a materiei. Firește că, potrivit tezei materialiste, nu poate fi vorba de existența unui Dumnezeu.

Materialismul este o formă de mult perimată. Cugetarea științifică modernă a trecut peste eroarea materialistă. Materia nu s-a putut organiza de la sine, iar spiritul este o realitate de sine stătătoare, pe care materia, dacă nu o poate explica, nici nu o poate expulza.

Agnosticismul (de la grecescul *gnosis* și *a* privativ), profesat de pozitivism, se deosebește de materialism prin aceea că el nu neagă direct existența divinității, ci o declară inaccesibilă cugetării omenești și deci necognoscibilă. Agnosticismul a apărut întâi ca o simplă formă metodologică⁴ la Hamilton (filosof kantian englez, 1788-1856) și Huxley (cunoscut naturalist englez, 1825-1895), care preconizau numai ignorarea absolutului, și a evoluat până la eliminarea oricărei idei de absolut din sfera existenței, la întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte. O poziție intermediară reprezintă Herbert Spencer (1820-1903), care este reprezentantul tipic al agnosticismului metodologic. Pentru el, absolutul nu se poate cunoaște și nu se va cunoaște niciodată. „Filosofia și religia, zice Spencer, în primul capitol al lucrării *Sistem de filosofie sintetică*, au căutat în zadar să determine prin noțiuni ceea ce este indeterminabil. Rolul și limita cunoașterii sunt reduse numai la interpretarea fenomenelor. Filosofiei îi revine sarcina de a sintetiza aceste interpretări, renunțând la tot ce poate fi dincolo de ele; religiei, sarcina de a întreține conștiința acestui incognoscibil, care nu e cunoscut și nici nu poate fi cunoscut vreodată.” Auguste Comte transformă însă agnosticismul metodologic în unul metafizic⁵. După el, nu există un necunoscut, fiindcă îndărătul fenomenelor nu mai există nimic care să constituie acest necunoscut. Teologia și filosofia sunt forme perimate ale cugetării, care a trecut de mult peste aceste stadii primitive spre a ajunge la stadiul științei pozitive.

Toată metafizica pozitivistă conține în sine o stranie și organică *contradicție*. Căci a vorbi de fenomen — adică de ceva care ne apare, *phainōmenon* — și a tăgădui existența a ceea ce ne apare „în fenomen” — *noumenon*⁹, este cel puțin un non-sens. De aceea înșiși adepții imediați ai pozitivismului kantian au trebuit să renunțe la această teză radicală, adoptând o metafizică idealistă care, inclusă în domeniul cercetărilor pozitive speciale, să fie postulată ca integrare a datelor pozitive pentru cunoașterea realității integrale. De altfel, Comte însuși a fost inconsecvent față de doctrina sa, întrucât, deși nega religiei orice obiect și orice realitate, a terminat prin a institui el însuși o religie, aceea a „umanității zeificate” — *le Grand Être*.

Baza agnosticizmului o formează însă *idealismul criticist* al kantianismului, care tăgăduiește posibilitatea cunoașterii prin rațiune a existenței lui Dumnezeu. Cugetarea noastră, zice Kant, e legată de formele sensibile ale intuiției, timp și spațiu, și de formele categoriale ale inteligenței⁷. Acestea, valabile în cercul fenomenelor, nu-și pot depăși limitele. De aceea nu se pot cunoaște lucrurile în sine, ci numai ceea ce ne apare nouă din ele — fenomenele lor.

Absolutul este intangibil și incognoscibil pentru inteligența noastră și chiar dacă, din punct de vedere metodologic, rațiunea noastră postulează o ființă supremă, aceasta nu este decât o simplă idee, un ideal pentru închegarea, într-un tot sintetic, a fenomenelor, și nu o realitate. Existența e posibilă numai în lumea fenomenelor date în timp și în spațiu și n-are nici un înțeles în lumea absolutului.

Teoretic deci, Dumnezeu nu se poate cunoaște, nici nu se poate vorbi despre existența lui. Întrucât însă din punct de vedere moral, existența lui Dumnezeu este absolut necesară, și nu ca un ideal, ci ca o realitate, această existență se impune ca o necesitate a rațiunii practice cu atâta tărie, încât „lumea rațiunii trebuie suspendată, pentru a face loc credinței”, zicea Kant⁸.

Deci după kantianism, se neagă putința cunoașterii existenței ființei divine prin rațiunea teoretică, dar nu și realitatea ei, care este afirmată de rațiunea practică. Această excludere între știință și credință, această antinomie între rațiunea

teoretică și cea practică, pornește din dualismul în care se zbate întreaga filosofie kantiană⁹. Cauza acestui dualism stă în reducerea existenței numai la lumea fizică. Această reducere însă nu se poate susține nici măcar din punctul de vedere al kantianismului. Singur Kant spune: a vorbi despre ceva care ne apare — *fenomenul* —, fără a exista ceea ce apare — lucrul în sine, *noumenon*-ul —, ar fi absurd (*Ibidem*). Însă tot atât de absurd este a afirma că acest ceva care există nu se poate cunoaște fiindcă cunoașterea este condiția neapărată a existenței. Pe realitatea acestei lumi invizibile a lucrurilor în sine se sprijină tot sistemul kantian și a reduce această realitate la simple ficțiuni, care par să fie o realitate, fără a fi acel *als ob* al kantianismului¹⁰, înseamnă a rezuma sistemul însuși pe astfel de ficțiuni. Această lacună a căutat Kant însuși să o corecteze, clădind cu credința acolo unde a crezut că trebuie să distrugă cu rațiunea. Deci, nici din punctul de vedere al idealismului criticist nu se poate nega posibilitatea cunoașterii existenței ființei divine.

3. Alte argumente ale cunoașterii lui Dumnezeu.

Tot ca o repercusiune a kantianismului se prezintă și *fideismul*, care nu admite altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu decât pe cea a credinței. Reprezentantul tipic al acestei direcții este filosoful german Jacobi (1763-1819), și în genere umaniști ca: Hamann, Herder etc. „Știința, zice Jacobi, este supusă determinismului mecanic și este în interesul ei să nu existe Dumnezeu. Știința, de altfel, nu oferă decât o cunoaștere mijlocită și relativă și nu poate demonstra ceva despre ființa divină. Fiindcă a demonstra înseamnă a deduce un adevăr inferior din altul superior, ceea ce este imposibil în cazul lui Dumnezeu.” Eroarea lui Jacobi este evidentă. Fiindcă a demonstra nu înseamnă numai a deduce ceva inferior din ceva superior, ci și a induce de la inferior către superior. Obiecția lui Jacobi ar viza cel mult demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, care e deductivă, și nu și pe cea inductivă, de la efect la cauză, a celorlalte argumente.

Înrudite cu fideismul sunt *revelaționismul* și *tradiționalismul*, care afirmă că rațiunea e de prisos pentru cunoașterea existenței lui Dumnezeu. Această cunoaștere o avem fie

prin *revelația* divină din Sfânta Scriptură, superioară oricărei alte demonstrații, fie prin *tradiția* unei revelații primordiale, care lucrează de la sine în noi, pentru ajungerea la această cunoștință¹¹.

Ca forme ale agnosticismului se prezintă și curentele moderne: *intuiționismul* și pragmatismul. Intuiționismul, introdus în filosofie de Bergson și Le Roy și acceptat în teologie de protestantismul liberal și modernismul catolic, afirmă că existența lui Dumnezeu ne este dată ca fapt intuit de conștiință și nu mai este nevoie de o demonstrare a lui prin rațiune. Cunoașterea prin rațiune constituie o formă inferioară de cunoaștere și e restrânsă numai la realitatea sensibilă, nu și la cea suprasensibilă sau spirituală.

Pragmatismul inițiat de cunoscutul psiholog american William James afirmă că existența lui Dumnezeu este confirmată de trăirea psihică a suprasensibilului religios, căreia rațiunea nu are nimic a-i adăuga. „Experiența religioasă, zice James, afirmă contactul cu realitatea divină. Acest contact ni-l dă intuiția directă a «invizibilului» căruia rațiunea abstractă nu are și nu-i poate adăuga ceva”¹². Atât intuiționismului, cât și pragmatismului le răspundem că intuiția directă o avem și despre lumea fizică, ceea ce nu ne împiedică a o pune în raport cu mijloacele raționale de cunoaștere. Iar dacă mijloacele raționale nu sunt adecvate cunoașterii ființei divine, nici nu li se cere această cunoaștere, ci numai recunoașterea existenței obiective a ființei divine¹³. Apropiat intuiționismului este și *misticismul*, care tăgăduiește rațiunii amestecul în cunoașterea divinității. Această cunoaștere este un dar special al intuiției directe prin actul creației. De aceea, chiar dacă cunoașterea prin rațiune e posibilă, ea nu e necesară, mai mult încă, ea este și inutilă și dăunătoare. Inutilă pentru credincios, căruia îi ajunge credința sa, inutilă pentru necredincios, a cărui necredință nu o poate înfrânge. Și vătămătoare, pentru că, sau raționalizează credința, dezbrăcând-o de mister, sau semetește rațiunea, ridicând-o până la Dumnezeu. Atitudinea misticismului este în vădită eroare¹⁴.

Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu e și necesară, și posibilă. De această cunoaștere s-a folosit întotdeauna bise-

rica și știința teologică. Uneori s-a abuzat. În special în scolastică. De aici, reacția misticismului. În Evul Mediu, numai pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu se utilizau 5661 de argumente raționale. Firește, un abuz. Biserica n-a admis decât o parte din ele, din care cele mai cunoscute, denumite de aceea și argumente clasice, sunt: argumentul cosmologic, teleologic, ontologic, istoric, moral și psihologic.

LECTIA a VII-a

1. *Argumentul cosmologic*. 2. *Argumentul teleologic*. 3. *Argumentul ontologic*. 4. *Argumentul istoric*. 5. *Argumentul moral*. 6. *Argumentul psihologic*.

1. Argumentul cosmologic. Argumentul cosmologic (de la grecescul *kosmos* - „lume”) deduce existența lui Dumnezeu din existența lumii, prin aplicarea legii cauzalității și a principiului rațiunii suficiente.

Lumea este o totalitate de lucruri și ființe care nu-și au cauza în ele însele, și nici una din ele nu poate fi cauza tuturor, întrucât toate sunt contingente. Deci lumea, în totalitatea ei, trebuie să aibă o cauză în afară de ea și mai presus de ea. Aceasta în virtutea legii cauzalității. Această cauză, la rândul ei, nu poate fi contingentă, fiindcă în cazul acesta n-ar mai oferi o explicație suficientă, cerând ea însăși o altă cauză. Ea trebuie să fie o *cauză absolută*. Aceasta, în virtutea principiului rațiunii suficiente. Această cauză absolută, în afară de lume și mai presus de ea este ceea ce numim Dumnezeu.

Acest argument, fiind cel mai vechi, a fost și cel mai des întrebuințat, atât în teologie, cât și în filosofie. Îl găsim și în Sfânta Scriptură: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria” (Ps. 18, 1), ca și la scriitorii bisericești printre care Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Fericitul Augustin etc.

În filosofie el a fost înfățișat în felurite forme, din care cele mai cunoscute sunt cea a lui Aristotel, plecând de la originile mișcării, și cea a lui Leibniz, de la contingenta lumii.

Aristotel postulează alături de materia nemiscată un prim impuls, el însuși nemiscat, drept cauză a mișcării din lume. Acest prim impuls sau prim motor nu este decât starea de permanentă actualitate a formei pure¹ — Dumnezeu.

Leibniz, plecând de la contingenta condiționată a lumii și a lucrurilor din ea — *contingentia mundi* — care nu-și au cauza absolută a existenței lor, postulează o cauză necondiționată în ființa absolută a lui Dumnezeu.

Obiecțiile ridicate contra argumentului cosmologic privesc ambele lui formulări. Unele sunt de natură metafizică, altele de natură logică sau metodologică. Adversarii îi sunt materialistii, care nu admit alt principiu afară de materie, și pozitivistii, care nu admit valoarea legii cauzalității decât în lumea fenomenală. Prima formă a argumentului cosmologic, scoasă din problema mișcării, este respinsă de materialisti, care afirmă că mișcarea e eternă, ca și materia, și deci nu este nevoie de un început al ei. Eternitatea mișcării însă nu este admisibilă, fiind contrazisă de legea entropiei², potrivit căreia mișcarea, nefiind decât transformarea energiei, iar aceasta degradându-se, va avea un sfârșit.

Ceea ce are însă un sfârșit a trebuit să aibă și un început. Deci mișcarea nu este eternă.

Contra formei contingentei se obiectează că, deși fenomenele singulare își au cauza în alt fenomen, în totalitatea lor însă, condiționându-se reciproc, nu mai cer o altă cauză în afară de ele. E cunoscutul postulat kantian „al circuitului cauzelor”³. La aceasta răspundem că ceea ce conține partea nu poate conține și totul, iar totalitatea fenomenelor nu poate schimba calitatea lor. Oricâte fenomene contingente s-ar aduna, ele nu pot da o cauză absolută, după cum oricâte pietre s-ar aduna, ele nu pot da o scântie de viață.

Alte obiecții privesc valoarea obiectivă a legii cauzalității sau putința aplicării ei. După prima obiecție, legea cauzalității, fiind de natură subiectivă, nu aparține lucrurilor, ci doar noi o atribuim acestora. Lucrurile nu se prezintă în raporturi de cauzalitate, ci numai de coexistență și consecutivitate, pe care noi din obișnuință le transformăm în unul de cauzalitate și dependență. E formula lui Hume⁴ și a scepticismului.

La aceasta răspundem: legea cauzalității e legea constitutivă a lumii. Fără ea, lumea n-ar putea fi cugetată, și nici n-ar fi posibilă o „știință exactă”. Legea constanței energiei, care stă la baza acesteia, nu e decât o altă formă a legii cauzalității, bazându-se pe identitatea cauzei și a efectului. A subiectiviza legea cauzalității înseamnă a ridica obiectivitatea materiei, ceea ce n-ar admite-o, în primul rând, materialismul, și nici pozitivismul.

O a doua obiecție e aceea că legea cauzalității e valabilă numai în lumea fenomenelor, pe care nu o poate depăși.

Obiecția aceasta, formulată de Kant și adoptată de pozitivism, este justă în sensul că legea cauzalității nu trece de lumea fenomenală, dar postulează pe cea suprafenomenală, căci un „fenomen” fără un „noumen” ar fi un non-sens. În lumea supra-fenomenală, aplicarea legii cauzalității încetează însă, căci nu se mai poate întreba despre „o cauză a absolutului”. Cu aceasta cade și obiecția ridicată de Stuart Mill asupra aplicabilității integrale a legii cauzalității⁵.

Cei ce neagă totuși legea cauzalității pentru consecințele ei abdică de la legile și obligațiile rațiunii. Poziția lor nu mai este dictată de rațiune, ci de pasiune.

Adversarii argumentului cosmologic ridică o ultimă obiecție: el duce la o cauză absolută, dar nu la o ființă personală, așa cum religia concepe pe Dumnezeu. Această sarcină revine însă argumentului teleologic, care completează pe cel cosmologic.

2. Argumentul teleologic (de la grecescul *téleos* - „scop”) înfățișează ideea de Dumnezeu din armonia, ordinea și finalitatea din lume.

Că în lume există ordine și armonie, cine ar putea contesta? Ea domnește în lumea astrelor ca și a infuzorilor, în lumea organică ca și cea anorganică, în ordinea statică a naturii ca și în cea dinamică a istoriei. Totul în Univers e dominat de legi și dirijat către anumite scopuri. Cine a orânduit aceste legi și cine a pus aceste scopuri și, mai ales, cine a așezat această admirabilă adaptare a mijloacelor către scopuri — finalitatea? Iată atâtea întrebări care se nasc din contemplarea lumii și duc la postularea unei ființe care să fi voit această ordine, să o fi creat și să o și prezideze.

Dacă argumentul cosmologic ne impune existența unui Dumnezeu creator, argumentul teleologic ne-o impune pe aceea a unui Dumnezeu organizator și guvernator. Sau ordinea din lume a putut lua naștere și fără această inteligență superioară, care să fi voit scopurile și să fi creat mijloacele pentru ajungerea lor? Cui s-ar datora atunci această ordine?

Hazardului, răspund materialistii, sau impulsului ordinator, cu care a fost dotată de la început materia, răspund evoluționiștii.

Hazardul nu poate însă crea ordinea, fiindcă caracteristica acesteia este continuitatea și permanența, pe când a hazardului este necontinuitatea și inconstanța. Hazardul nu poate naște tocmai contrariul său — ordinea, după cum întâmplarea nu poate crea legea. „Nu se poate de 20 de ori în șir același zar, zice Legouvê. Ori natura face să cadă același zar de mii de secole.” Teoria hazardului sau a întâmplării, pusă la baza atomismului, revoltă nu numai logica, dar și bunul simț, încât Lamartine spunea că „ea nu trebuie spusă nici câinelui, spre a nu revolta instinctul dintr-însul”. Cicero concepea mai puțin absurdă ideea că *Iliada* și *Eneida* ar fi putut lua naștere dintr-o masă de litere aruncate la întâmplare decât [ideea că] lumea [ar fi putut lua naștere] din hazardul întâmplării; iar Voltaire dădea această plastică replică: „Luați un sac plin cu nisip, turnați-l într-un vas, mestecați-l bine și stăruiți și veți vedea că vor ieși din el plante, animale și opere de artă”.

De aceea teoria hazardului a fost înlocuită cu aceea a necesității mecanice, după care materia a fost dotată de la început cu un impuls spre organizare. „De la căderea pietrei și până la cugetarea omului, totul se reduce la mișcarea materiei”, zicea Haeckel⁶. Mișcarea singură însă, chiar dotată cu impulsul către organizare, nu poate explica nici ordinea, cum nu poate explica nici viața, nici formele ei. Mișcarea mecanică poate da naștere la aglomerări de mase — dune de nisip, sedimente de straturi, blocuri de stânci sau conglomerate de metale —, însă nicidecum unui organism viabil. Nu s-a clădit niciodată o casă din bârnele și pietrele adunate de furtună; cum s-ar fi putut alcătui Universul din simpla aglomerare de atomi? De aceea teoria mecanică își adaugă corolarul unei finalități inconștiente a mișcării. O finalitate inconștientă este însă un non-sens. Finalitatea presupune un scop către care se tinde și se realizează. Cine i-a dat aceste scopuri? Natura? Ea nu cunoaște scopuri; cu atât mai puțin mișcarea. De unde atunci finalitatea?

Nu există scopuri în natură și nici nu trebuie apelat la ele — răspunde evoluționismul. Ordinea din natură s-a creat printr-un îndelungat proces de evoluție a materiei. Prin influența mediului s-au creat funcțiuni ale materiei, care la

rândul lor au creat organele. Ochiul a fost creat prin influența mediului — lumina, după cum aripa s-a născut sub influența aerului. Organele nu trebuie privite în starea lor de acum, ci în formele lor prime de apariție și atunci nu vor mai apărea ca enigme nedezlegabile, ci ca procese firești ale materiei în curs de dezvoltare (H. Bergson, *L'Évolution créatrice*). Finalitatea din natură e aparentă, zic evoluționiștii, fiindcă nu organul e creat în vederea scopului - funcțiune, ci acesta a creat organul. Finalitatea din natură nu e decât o proiecție a finalității noastre subiective (Kant). Ordinea nu e decât necesitatea mecanică, iar armonia — o iluzie. În natură, *disteleologia* alternează cu teleologia și armonia cu dizarmonia. Cataclisme, monștrii sau infuzorii nu cadrează cu această presupusă armonie.

Evoluționismul, admis astăzi ca o ipoteză fecundă pentru cunoașterea și utilizarea tehnică a naturii, nu dă însă o explicație suficientă a Universului. În primul rând, evoluționismul nu poate explica cum și de unde a apărut viața. E ușor a desfășura procesul vieții când operezi cu viața însăși, dar întrebarea rămâne nedezlegată: de unde a apărut viața?

Trecând peste această enigmă nedezlegabilă prin evoluționism, întrebăm: Constituie evoluționismul un principiu real și suficient pentru explicarea ordinii și finalității din lume? Mai întâi, evoluționismul nu este decât istoria procesului de dezvoltare a ordinii și creației din lume, dar nu și explicarea ei. Evoluția n-a creat ordinea din lume, după cum istoria unei țări n-a creat țara însăși⁸. Evoluția descrie fazele prin care a trecut Universul cu ordinea din el, dar nu le creează. Materia și viața, o dată create și înzestrate cu legi de conservare și adaptare, s-ar fi putut desfășura și în conformitate cu ipoteza evoluționistă, dar, în cazul acesta, evoluționismul nu poate explica viața, nici în originea ei, nici în desfășurarea ei.

Înlocuirea acțiunii scopului prin influența mediului nu explică suficient existența organelor, căci nu vedem cum lumina a creat organul dublu al ochilor, aerul, aripa păsării, și nici palmierul deșertului, gâtul lung al girafei⁹.

Dacă armonia și finalitatea din lume sunt contrazise de prezența infuzorilor și a monștrilor, existența acestora este și

mai inexplicabilă din punct de vedere al evoluției, aceste exemplare fiind de mult sortite dispariției, fie în lupta pentru existență, fie prin slaba lor adaptare la condițiile vieții.

Evoluționismul nici nu-și poate dovedi experimental lentul, dar neîntreruptul proces de desfășurare, fie din cauza lipsei formelor intermediare dintre specii¹⁰, fie din cauza brusteii lui opriri în fața fenomenelor sufletești¹¹. El nu poate elimina finalitatea din natură, după cum n-o poate elimina din istorie, care nu este altceva decât realizarea de scopuri sau valori¹².

Rămâne [așa]dar, ca singură posibilă, explicația unui Dumnezeu creator și organizator al lumii, proniator și diriguitor al ei.

Din cauza mării sale eficacități, argumentul teleologic a fost și cel mai des întrebuințat. Sfânta Scriptură îl întrebuințează foarte des. De aceea și poartă denumirea de „argument biblic”. Platon face din el cheia de boltă a filosofiei sale. Sfinții Părinți îi dau preferință. Cugetarea modernă se pleacă în fața lui, uitând îndoielile și ipotezele. Voltaire își reneagă scepticismul în fața lui, iar Kant, distrugătorul oricăror argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, se pleacă în fața lui, considerându-l „ca pe cel mai vechi, cel mai puternic și mai corespunzător minții omenesti și care merită respectul pentru toate timpurile”¹³.

3. Argumentul ontologic deduce existența lui Dumnezeu din însăși ideea ce o avem despre El. Prima formulare i-a dat-o Arhiepiscopul de Canterbury—Anselm (1033-1109). Anselm argumentează în felul următor: fiecare dintre noi are în minte ideea despre Dumnezeu, ca „ființa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta”. Deoarece ceea ce există în minte, dar și în realitate e mai mare decât ceea ce există numai în minte, Dumnezeu pe care îl am în minte trebuie să existe și în realitate, fiindcă, [în situația] contrară, n-ar mai fi „ființa decât care să nu se poată cugeta alta mai mare”.

O a doua formulare este aceea a lui Descartes. Descartes pleacă tot de la existența ideii de Dumnezeu în sufletul nostru ca o ființă atotperfectă și a cărei esență implică existența. „Cugetând cu atenție, zice Descartes, găsesc că existența nu

poate fi separată de esența lui Dumnezeu, așa după cum nu se poate separa de esența unui triunghi dreptunghi egalitatea cu două unghiuri drepte" și „neputând cugeta pe Dumnezeu decât existând, urmează că existența este inseparabilă de el și există în adevăr" (*Meditații metafizice*, III, V).

La fel argumentează și Spinoza care deduce existența din esența lui Dumnezeu — *Cujus essentia involvit existentia* —, ca și Leibniz, care deduce existența lui Dumnezeu din posibilitatea, prin nimic mărginită, de a exista a monadei prime care este Dumnezeu¹⁴.

Contra argumentării ontologice s-au ridicat mai multe obiecții, dintre care două principale. Prima vizează formula lui Anselm și pornește de la contemporanul acestuia, călugărul Gaunilo, iar mai târziu de la Toma d'Aquino. După ei, prezența în minte a unei idei nu implică și realitatea ei obiectivă. Căci pot să am ideea de Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să existe¹⁵. A doua obiecție e ridicată de Kant și privește formula lui Descartes. Kant zice că existența nu e o calitate care rezultă din perfecțiune, ci ca este condiția esențială a oricărei alte calități. Dumnezeu trebuie să existe întâi pentru ca să i se poată atribui atotperfectiunea și nu din aceasta să i se deducă existența. Argumentarea ontologică are deci o valoare ipotetică, și nu una apodictică.

Prima obiecție nu e temeinică, fiindcă aici nu e vorba de orice idee, ci de cea a lui Dumnezeu, care se impune cu necesitate și care conține în conceptul ei necesitatea existenței ei; a doua obiecție e justă din punct de vedere formal-logic; ea nu infirmă însă argumentul, ci numai îi schimbă forma din apodictică în ipotetică: dacă Dumnezeu trebuie cugetat, El nu poate fi cugetat decât ca existând. Ori pe Dumnezeu îl cugetăm cu necesitate, după cum arată însuși Kant, deci El trebuie să și existe cu necesitate. Valoarea intrinsecă a argumentului nu dispăre deci nici sub această formă.

4. Argumentul istoric infercă existența lui Dumnezeu din faptul existenței acestei idei la toate popoarele și în toate timpurile. De aceea, el se mai numește *consensus gentium*. Nu există popor care să nu aibă ideea existenței lui Dumnezeu. Nici istoria și nici preistoria nu cunosc popoare atee. Oriunde s-au găsit urme de om, s-au găsit și urme de

cult, iar istoria nu-l găsește pe om decât strâns legat de existența lui Dumnezeu. Presupusele popoare atee s-au dovedit a avea o religie, fie negrii din Malaca și Australia, fie pigmeii și hotentotii sau boșimanii din Africa (*Le Roi*, Max Müller).

Antropologia modernă face din existența religiei specificul omenesc și semnul despărțitor între om și animalitate. Ceea ce există la toată umanitatea are putere de adevăr, zicea deja Aristotel, iar ceea ce e afirmat de toți nu poate fi în întregime fals, adăuga Toma d'Aquino.

Obiecțiuni. Se obiectează însă: Credința mulțimii nu constituie un criteriu sigur al adevărului. Au mai fost credințe universale care s-au dovedit erori universale, de exemplu: imobilitatea pământului, geocentrismul Universului...

Răspundem: Ce a fost eroare s-a dovedit ca atare și a căzut. Religia însă, cu toate atacurile aduse la adresa ei, dăinuie mereu și e mai vie astăzi ca odinioară. Au căzut erorile străine esenței ei, dar au rămas adevărurile proprii ființei ei.

O altă obiecție este că existența ideii de divinitate nu dovedește neapărat și existența acestei divinități, fiindcă religia s-a putut datora unor cauze naturale, nesiguranței sau fricii, intereselor de stat sau de castă și s-a perpetuat prin puterea obișnuinței sau a educației.

Dacă religia s-ar datora ignoranței sau fricii față de necunoscutul fenomenelor naturii, acum, când pe acestea le știm, de ce-am mai crede? Un Newton sau Galilei, un Liebig sau Pasteur, n-au fost nici animați de frică, și nici stăpâniți de ignoranță. De ce au crezut și de ce cred azi atâția? Prin obișnuință sau [prin] influența educației? Dar sunt oameni care creează ei înșiși mediul și stăpânesc pe contemporani, deci au putința de a se sustrage și mediului, și de a anula efectele educației și totuși cred. Un Goethe, un Carlyle, un Kant, un Rousseau au crezut. Să fie religia invenția oamenilor de stat sau a preoților interesați? Oamenii de stat au putut folosi ideea de Dumnezeu, dar nu au putut-o inventa, iar în ce-i privește pe preoți, a trebuit să existe întâi religia, pentru ca să poată exista [apoi] ei.

Dacă ideea de Dumnezeu s-ar fi datorat uneia din aceste erori, ea ar fi trebuit să dispară odată cu descoperirea și semnalarea erorilor. Faptul că ea există și azi dovedește că nu eroarea, ci adevărul stă la baza ei.

5. Argumentul moral. Fără existența unui Dumnezeu răsplător al binelui, acesta n-ar exista, cum n-ar exista nici conștiința morală. Natura nu cunoaște nici bine, nici rău. Conduasă de necesități, ea nu cunoaște nici libertatea, nici fapta morală. Conștiința binelui, care înfrânge egoismul materiei, ar fi cea mai nefirească înșelare, dacă n-ar fi un „bine suprem”, care să-l justifice și să-l impună. De aceea, chiar cei care au cerut o morală autonomă au trebuit să recurgă la ideea unui Dumnezeu și a unei vieți viitoare, spre a explica binele și a-i facilita realizarea, cum a făcut Kant, bunăoară.

Luati lumii ideea de Dumnezeu și primul lucru care va dispărea va fi noțiunea de bine, ca și putința realizării lui. Toate formele de morală autonomă sunt posibile atâta vreme cât există alături de ele o religie care le susține. Luati-o pe această și va înceta orice moralitate, căci, fără Dumnezeu, omul rămâne stăpânit de instinct, care nu-și poate avea altă lege decât cea a propriei lui existențe: egoismul.

6. Argumentul psihologic deduce din existența în suflerul omului a aspirațiilor către adevăr, bine și frumos, existența unei ființe atotperfecte, care le cuprinde pe acestea în chip absolut. Căci cum s-ar explica în noi, ființe mărginite și imperfecte, aspirația către perfecțiune? Setea aceasta de absolut și [de] perfecțiune este pusă de altcineva în noi, și-și are existența reală în afară de noi, într-o ființă atotperfectă, care le face posibile de realizare și *acesta este Dumnezeu*. În caz contrar, omul ar fi singura creatură supusă iluziilor și amăgirilor, iar rațiunea umană ar fi mai de plâns ca instinctul, care cel puțin nu înșală niciodată.

LECTIA a VIII-a

1. Teismul și formele lui. 2. Deismul și panteismul. 3. Ateismul și materialismul.

1. Teismul și formele lui. Religia este un fapt universal. Felul cum a fost concepută ideea de Dumnezeu, ca și raportul Lui cu lumea și cu omul au variat, și de aici diferitele forme ale religiei obiective. Aceste raporturi, oricât de variate, pot fi reduse la patru tipuri distincte:

a. *Teismul*, care concepe pe Dumnezeu ca o ființă personală, mai presus de lume și totuși activând în ea, creatoare și guvernatoare a lumii;

b. *Deismul*, care concepe pe Dumnezeu ca o ființă personală, transcendentă și creatoare a lumii, însă nu și guvernatoare a ei;

c. *Panteismul*, care identifică pe Dumnezeu cu lumea;

d. *Ateismul*, care neagă existența oricărei divinități.

Teismul, spre deosebire de deism și panteism, reprezintă forma cea mai proprie pentru religie, de aceea numai în el poate fi vorba în chip real de un raport religios cu ființa divină. Un Dumnezeu creator, dar care se dezinteresează de soarta creaturilor sale, ca în deism, nu poate fi obiect al religiei, fiindcă suprimă posibilitatea de realizare a acestui raport; iar un Dumnezeu nepersonal și contopit cu lumea, ca în panteism, suprimă omului și raportul personal, și libertatea caracteristică a unui act religios. Numai în teism acest raport poate fi și posibil, și deplin, și real.

După felul cum este conceput fie Dumnezeu, fie raportul său cu omul, teismul prezintă și el cele mai variate forme, de la adorarea lucrurilor neînsufletește în fetișism, până la puritatea spirituală a unui Dumnezeu unic în creștinism.

Toate aceste forme se pot reduce la trei grupe distincte, și anume:

a. *Religii politeiste*, care adoră divinitatea împărțită în mai multe zeități. Politeismul se prezintă la rândul-i sub forme foarte variate: fetișismul¹, numit astfel după fetișurile (de la

latinescul *factitius*) în care e adorată puterea divină. În acest fetiş — obiecte naturale sau artificiale — sălăsluiesc spiritele — bune sau rele, aparținând unui spirit superior, care este sau de sine stătător, sau inerent fetişului; totemismul², de la animalul sacru „totem”, în care e adorat spiritul strămoşilor; naturismul, în care divinitatea e adorată în fenomenele naturii (sabeism), în animale (zoomorfism) şi în oameni (antropomorfism sau/şi teriantropism — divinităţile jumătate om, jumătate animale: sfincşii egipteni, taurii babilonieni). Acestor forme de religii au aparţinut aproape toate popoarele cunoscute în istorie: indieni, egipteni, asiro-babilonieni, greci, romani etc.

b. *Religii dualiste*, în care divinitatea e adorată sub două principii, cum a fost parsismul, în care era adorat principiul binelui, *Ohrmazd*, şi principiul răului, *Ahriman*.

c. *Religii monoteiste*, în care e adorat un singur Dumnezeu; aşa a fost religia mozaică, aşa sunt religia mahomedană şi creştinismul.

O altă grupare a religiilor este aceea a religiilor naturale şi supranaturale sau revelate. Primului grup îi aparţin toate religiile, afară de mozaism şi creştinism, ambele religii revelate şi supranaturale.

Din toate aceste forme, creştinismul reprezintă forma completă şi singura adevărată, atât în ceea ce priveşte concepţia despre divinitate, cât şi raportul dintre divinitate, lume şi om. Spirit absolut, personal şi transcendent, creator şi guvernator al lumii, Dumnezeu este şi răscumpărător al ei prin Iisus Hristos, care a restabilit raportul de filială dependenţă a omului faţă de Dumnezeu, cât şi adorarea acestuia „în duh şi adevăr”.

Deşi drumul de la totemism şi fetişism şi până la creştinism se prezintă în[tr-] o continuă ascensiune, totuşi creştinismul nu este o formă evoluată a acestora, ci e forma *absolută* a religiei³. El a venit când a fost „plinirea vremii”, deci când omenirea, pregătită prin religiile naturale, şi mai ales prin cea mozaică, a putut primi actul măreţ al răscumpărării.

Evoluţionismul preconizat de unii este inacceptabil. El contrazice nu numai caracterul absolut al revelaţiei creştine, dar şi procesul de evoluţie al celorlalte religii. Într-adevăr, în

desfăşurarea religiilor naturale nu avem de-a face cu un proces de lentă şi progresivă evoluţie de la politeism prin dualism către monoteism, ci faptele indică un monoteism anterior politeismului. Monoteismul există chiar la popoarele cele mai primitive⁴, iar dualismul a preexistat cultului naturalist. Monoteismul poporului evreu a existat dintru început, fără a fi o evoluţie a formelor politeiste. Deci nu se poate vorbi de un evoluţionism spre monoteismul creştin, ci cel mult de o spiritualizare a religiilor naturale şi o pregătire a umanităţii pentru primirea creştinismului.

2. Deismul şi panteismul. *Deismul* concepe pe Dumnezeu drept creator al lumii, însă nu şi guvernator al ei. Dumnezeu, creând lumea, zic deistii, a înzestrat-o cu legi proprii de guvernare, iar pe om cu suficiente mijloace naturale, capabil să-şi ajungă, prin ele, scopul său în lume. *Deismul* preconizat în vechime de epicureism şi reînnoit în timpurile noi de englezul Herbert de Cherbury, continuat de utilitaristul Thomas Hobbes şi acceptat de scepticismul unor Hume şi Voltaire, se înfăţişează mai mult ca o doctrină filosofică decât ca o formă religioasă. De drept nici nu poate fi o religie, fiindcă între un dumnezeu care se dezinteresează de creaţie şi om, care nu are nici putinţa, şi nici cerinţa de a intra în contact cu creatorul său, nu poate exista nici un raport religios.

Panteismul concepe pe Dumnezeu identic cu lumea. Această doctrină duce sau la suprimarea lumii, care e un simplu reflex al divinităţii — acosmismul panteismului idealist⁵, sau la denaturarea divinităţii, care devine părtaşa imperfecţiunii naturii — pancosmismul panteismului materialist⁶. Prima formă suprimă individualitatea umană necesară oricărei religii, a doua, spiritualitatea divină, esenţială oricărei religii. Dumnezeu fiind una cu lumea, tot ce este în lume este egal de necesar. Deci el suprimă libertatea, altă condiţie esenţială a raportului religios. Deci panteismul nu poate fi o formă de religie, ci mai degrabă un compromis filosofic, fie pentru monismul materialist⁷ al stoicismului [antic] şi [al] materialismului modern, fie pentru cel spiritualist al neoplatonismului sau [al] hegelianismului⁸.

3. Ateismul și materialismul. Ateismul e doctrina care neagă de plano existența unei ființe divine. El poate fi de ordine practică și de ordine teoretică. El reprezintă o atitudine pur personală de scepticism teoretic și de indiferentism etic. Ateismul nu e o doctrină izvorâtă din motive logice, ci o insuficiență, o infirmitate de structură sufletească. Aceasta o mărturisește brutal și sincer unul dintre reprezentanții lui autorizați, Felix le Dantec, în cunoscuta sa scriere *L'Athéisme*. „Sunt ateu, zice le Dantec, cum sunt breton, cum cineva este blond sau brun, fără s-o fi voit. Aceasta este o infirmitate, o monstruozitate chiar. Astfel de infirmități cu care sunt înzestrați unii oameni constituie erori fundamentale, care aparțin însă ființei lor cum le aparține gura, nasul sau urechea. Astfel de ființe lucrează instinctiv și se supun constituției lor, fără a se mai întreba dacă aceasta se acordă cu logica”. Fățiș, el nici nu aparține măcar vreunui sistem filosofic (O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*), afară doar de materialism, care nici el nu mai are pretenția de a fi un sistem de cugetare.

Drept ateism ar putea fi taxat și agnosticismul pozitivismului, deși el nu neagă existența ființei divine, ci numai posibilitatea cunoașterii ei.

Materialismul. Forma clasică a ateismului teoretic este materialismul, care susține că totul în lume se reduce la materie și formele ei și că în afară de ea nu există nimic în lume, nici în afară de lume. Sub prima formă e negată existența sufletului — materialismul antropologic, sub a doua, existența divinității — materialismul cosmologic.

Reducând totul la o singură substanță și [la] un singur principiu — materia — materialismul satisface unul dintre postulatele scumpe cugetării moderne: monismul. Aceasta și explică trecerea de care s-a bucurat într-un timp materialismul. Oferă însă materia acel principiu unic care să explice lumea în toată deplinătatea ei? Răspunsul este un categoric nu și [aceasta] din următoarele motive: materia singură nu poate fi un principiu explicativ, ci ea trebuie să fie dotată cu mișcare pentru ca să explice starea ei de acțiune. Chiar dacă mișcarea este considerată inherentă materiei, ea reprezintă un principiu coordonat ei și în cazul acesta avem de-a face cu un

sistem dualist și nu monist. Dar dacă mișcarea e coordonată materiei, de unde provine ea? Materialismul nu o poate explica, cum nu poate explica nici ce este materia însăși. Se zice obișnuit: „Materia este un compus de atomi”. Dar ce sunt atomii? Simple ficțiuni teoretice. Centre de energie mecanică, răspunde concepția energetică modernă⁹. În cazul acesta, energia precede materia și energetismul anulează materialismul. Căci, chiar după concepția energetică, materia rămâne neexplicată, fiindcă nu vedem cum energia ne-spațială poate naște materia extinsă în spațiu. Se zice: „Materia a evoluat sub imperiul legilor. Dar de unde aceste legi care au prezidat la evoluția materiei? Materia s-a organizat singură. Cum? Prin hazard. Dar hazardul nu cunoaște nici continuitate, nici regularitate. Iar infinitele posibilități de combinare ale atomilor făcea imposibilă orice combinație stabilă și durabilă, cum remarcă Leibniz.

Dar să admitem posibilitatea unor combinații atomice. Aceasta ar putea explica formarea lumii anorganice, dar nu și a celei organice. Și atunci marcă întrebare: de unde a apărut viața în lume? Mecanic ea nu se poate explica și anorganicul nu poate explica organicul. Generația spontană e un capitol grotesc din istoria științei¹⁰. La capitolul vieții cel puțin, materialismul trebuie să se resemneze, invocând acel *ignoramus, ignorabimus* al lui du Bois Reymond, sau să tragă consecințele dilemei puse de marele naturalist Virchow: „Naștere naturală sau creație, generație spontană sau Dumnezeu. *Tertium non datur*”. Generația spontană nu e posibilă. Rămâne deci singură posibilă creația. Viața e un element străin materiei și totuși materialismul operează cu ea, explicând prin transformism și evoluție formele vieții organice. Sistemul e comod, dar nu e științific. E ușor a explica viața din viață, dar procedeul amintește prea de aproape de abilitatea ieftină a scamatorilor, care scot din fundul unei pălării felurite obiecte, după ce au avut grija să-i câptușească fundul cu aceste obiecte. Formele vieții organice nu se pot explica prin simpla evoluție de la celulă la specie, iar prin transformarea speciilor — la om. Natura nu cunoaște acest lanț neîntrerupt al evoluției, care nu se poate reconstitui nici prin formele mult trâmbițate ale unei ontogenii biologice.

Omul însuși refuză a se integra speciei animale, ca trup, și se deosebește complet și esențial de ea, ca suflet. Acesta nu se poate explica prin materie. Fenomenele sufletești sunt de altă ordine și de altă origine decât cele materiale, și în fața primului act de conștiință cade tot eșafodajul materialist. Nimeni astăzi dintre oamenii de știință nu mai vorbește de materialitatea sufletului, iar paralelismul psiho-fizic este ultima încercare de a salva, dacă nu materialismul, cel puțin metoda explicativă a evoluționismului în lumea fenomenelor biologice¹⁾.

Ca metodă, evoluționismul poate fi fecund fără să-și atașeze însă balastul perimat și inutil al unei metafizici materialiste. Materialismul n-a contat în chip serios niciodată, nici pentru știință, nici pentru filosofie, cu tot zgomotul ce s-a făcut cândva în juru-i. Diletanți pentru știință, irelevanți pentru filosofie, materialistii au vulgarizat doar, în sens propriu și peiorativ, datele uneia și principiile alteia în detrimentul amândurora și cu o singură țintă: discreditarea religiei.

1. Natura omului. 2. Trup și suflet. 3. Raportul dintre ele.

1. Natura omului. Omul, așa cum îl privește concepția religioasă, este compus din trup și suflet. Așa ni-l prezintă viața însăși, pentru care trup și suflet sunt două realități imediate, însă esențial deosebite. Fără această dualitate, religia nu și-ar avea un sens, după cum nu și-ar avea nici omul însuși. El s-ar integra în scara animală, stând în vârful ei, dar nu în afară de ea. Ori omul se distanțează profund de restul viețuitoarelor prin organismul său fizic și se deosebește esențial de ele prin viața sa sufletească.

Supus aceluiași condiții de existență fizică, ca toate [celelalte] viețuitoare, el prezintă în chip firesc multiple asemănări cu acestea, dar se deosebește de cele mai înaintate dintre ele prin părți proprii și caracteristice vieții sale organice specifice. Chiar față de maimuțele antropoide, cele mai apropiate de om pe scara animală și din care, după materialismul antropologic, ar fi descins omul, aceste deosebiri sunt profunde: poziția și forma trupului, forma craniului și a feței, a mâinilor și a picioarelor, prezența și distribuția părului, sunt tot atâtea elemente diferențiatorie între om și ele. La acestea se adaugă elementul esențial uman — graiul, pe care animalele nu-l au și care este un corolar necesar al celui alt element diferențiator esențial: sufletul. Animalul replică la sensibilitate, instinct și acte reflexe și cel mult la asociații de prezentări¹⁾ și reproducerea acestora prin obișnuință, însă nici într-un caz la noțiuni și judecăți. Omul are o conștiință morală și una religioasă, ceea ce animalele nu au; omul e capabil de progres, pe când animalele sunt imobilizate prin instincte și fixități ale speciei²⁾.

Grai, judecată, morală și religie sunt toate datorate vieții sufletești, care separă profund pe om de animal și-i asigură o poziție și o menire speciale în Univers. Persoana umană, în care sunt unite trup și suflet, spirit și materie, indică atât necesitatea unei creații speciale, cât și o menire specială

încredințată omului în Univers. Această menire e conștiința și recunoștința față de Creator, pe care omul o exprimă prin sentimentul său religios.

2. Trup și suflet. Prezența sufletului în om e realitatea de care se lovesc și în fața căreia eșuează toate teoriile materialiste și evolutioniste. Sufletul nu se poate explica prin legile materiei, și nici prin natura ei. Sufletul e o realitate aparte, generic deosebită de materie, pe care o depășește, din care nu se poate deduce și la care nu se poate reduce. Totuși s-au făcut repetate încercări de a se reduce actele sufletești la simple manifestări ale materiei, făcând din sistemul nervos, și în special din creier, organul generator al cugetării. Percepții, noțiuni, conștiință nu ar fi decât rezultatul activității cerebrale, deci un suflet nu există, chiar dacă există „acte sufletești”. Cugetarea nu este decât o secreție a materiei nervoase a creierului, după cum bilă e o secreție a pancreasului, ca să nu cităm alte analogii mai riscante³. Se poate vorbi însă în chip științific de o identitate între creier și cugetare?

Să analizăm motivele aduse în sprijinul acestei teze.

a. În primul rând, s-a invocat dependența dintre gradul de inteligență și greutatea creierului la om și la animale. Raportată însă la scara animală, inclusiv omul, această teorie se dovedește nefondată, atât în ce privește greutatea absolută, cât și cea relativă a creierului. După greutatea absolută⁴, ar urma ca balena sau elefantul — al căror creier este de 7 ori și respectiv de 9 ori mai greu decât al omului — să fie mai inteligente ca acesta, ceea ce evident nu e cazul. S-a zis însă: nu e vorba de greutatea absolută, ci de cea relativă a creierului, în raport cu greutatea trupului. În cazul acesta, avantajul ar fi de partea animalelor mici, ca păsările și șoarecii. Corpul șoarecilor, spre exemplu, este numai de 25 de ori mai greu decât creierul lor, pe când la om acest raport e cifrat la 46. Ar urma ca șoarecii sau păsările să fie mai inteligente ca omul! Deci teoria eșuează, fiind contrazisă de fapte.

Teoria nu e mai fericită nici dacă e aplicată numai în limitele speciei umane. Cifrele date de antropologi indică următoarele medii de greutate ale creierului: [la] chinezi —

1428 gr, [la] pieile-roșii din America — 1375, [la] eschimoși — 1359, [la] negri — 1232, iar [la] englezi abia 1222 gr. Dacă teoria gradului de inteligență în raport cu greutatea creierului ar fi adevărată, ar însemna ca englezii să fie nația cea mai puțin inteligentă, inferioară chiar negrilor!

La aceleași rezultate se ajunge dacă aplicăm teoria la indivizi. Dacă creierul lui Byron sau al lui Cromwell a trecut peste 2000 de gr, iar al lui Cuvier, Goethe sau Kant a trecut media de 1400 gr, ceea ce ar confirma teoria, ea este contrazisă de greutatea creierului unui Haussman, marele mineralogist francez, care abia atingea 1225 gr, iar al lui Gambetta cobora la 1160 gr, deci la nivelul celui al negrilor și idioților.

Corectura încercată cu invocarea fineții țesuturilor celulelor nervoase, sau cea cu mulțimea și adâncimea circumvoluțiunilor creierului, nu a fost nici ea mai concludentă. Creierul porcului e mai bogat în circumvoluțiuni ca al câinelui, și nu e mai inteligent, iar circumvoluțiunile măgarului sunt mai numeroase și mai pronunțate ca ale omului și totuși se va conveni că măgarul nu e mai inteligent ca acesta.

Compoziția păturii cenușii de pe suprafața creierului, invocată în sprijinul acestei teorii, nu este nici ea mai norocoasă. Compoziția acesteia este aproximativ aceeași la toți oamenii și ca atare ea nu ar putea explica nici măcar diferența gradelor de inteligență notorii între indivizi.

Deci faptele nu îngăduie stabilirea unei legi în sensul voit de materialisti. Diversitatea lor ne indică mai degrabă că inteligența depinde de altceva decât de greutatea sau compoziția creierului.

b. Localizările cerebrale. Din constatarea că anumite zone din creier corespund unor anumite grupe de acte sufletești s-au tras iarăși concluzii asupra dependenței cauzale dintre creier și cugetare. Ceea ce numim noi suflet unitar și indivizibil apare ca ceva material, divizibil și localizat în anumite părți ale creierului, de prezența sau absența cărora, ca și de starea lor normală sau maladivă, depind actele sufletești corespunzătoare. S-au localizat, zic adepții acestei teorii, zonele vederii, ale auzului, ale asociațiilor; s-a localizat însăși memoria, funcție esențială a sufletului; se știe deci sediul acestora. Unde mai rămâne loc pentru o cugetare, care să nu fie o funcție a creierului?

Teoria localizărilor conține unele constatări juste din care se trag însă concluzii exagerate. Mai întâi, e exagerată afirmația că s-au putut localiza funcții superioare ale inteligenței, cum ar fi formarea noțiunilor. Părerea aceasta e o simplă ipoteză a fiziologului german Flechsig, care zice că „anumiti centri cerebrali ar îndeplini funcții de veritabile acte de cugetare”⁵. Această ipoteză e însă respinsă de autorități în materie, ca M. Gley de la „Collège de France” și Munck, care stabilesc că omul cugetă cu tot creierul, iar de localizări nu se poate vorbi decât pentru procesele psiho-motrice și psiho-senzoriale. Aceasta e confirmată de altfel și de fapte, care dovedesc că lipsa centrului în care e localizată o funcție nu înseamnă neapărat și încetarea acelei funcții. Răniri grave în regiunile frontale n-au tulburat funcțiile de asociație, iar chirurgia [experimentată în] ultimul război a evidențiat cu prisosință faptul că extirpări cvasi-totale ale diferitelor regiuni cerebrale n-au suprimat funcțiile sufletești socotite corespunzătoare⁶. Supoziția înlocuirii funcțiilor centrului dispărut dintr-o emisferă cu funcțiile centrului respectiv din emisfera cealaltă, la care s-au referit partizanii localizărilor, chiar dacă este adevărată, pledează contra acestor localizări și pentru o finalitate biologică a creierului.

Aceste fapte dovedesc că sufletul nu se poate identifica cu creierul și funcțiile lui nu se pot localiza. [Creierul] este instrumentul prin care se manifestă sufletul, instrument necesar, dar nu indispensabil; dovadă, continuarea funcționării actelor sufletești chiar acolo unde corespondentul lor cerebral lipsește (H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*).

Ca o dovadă zdrobitoare în sprijinul localizărilor cerebrale s-a invocat localizarea actelor de memorie a cuvintelor, manifestată în cazurile de amnezie patologică, cum ar fi *agrafiile* și *afaziile*, ca și *paralizia progresivă*. Memoria cuvintelor se pierde, fie ca scris (agrafie), fie ca grai (afazie), pe măsură ce dispar sau se defectează centrele în care ele sunt localizate. În cazuri de paralizie progresivă, deci de distrugere treptată a țesutului nervos cerebral, se constată și o dispariție treptată a cuvintelor și într-o anumită ordine: întâi substantivele proprii, apoi cele comune, în sfârșit adjectivele și apoi verbele. Iată confirmată deci teoria localizărilor!

Concluziile care decurg din aceste fapte nu duc însă la identitatea dintre cugetare și creier, și nici măcar la materializarea actelor de memorie. Faptul că cuvintele dispar întotdeauna în una și aceeași ordine, indiferent de felul maladiei și de locul de unde ea începe, [pre]cum și revenirea în memorie a suvenirurilor odată uitate, dovedesc că nici în acest caz nu e vorba de localizări materiale, ci de defectarea aparatului funcțional al creierului în genere, a cărui menire, în cazul memoriei, nu e de a păstra în stratul celulelor nervoase suvenirurile, ci numai de a le readuce în conștiință, de a le reaminti. Că nu poate fi vorba de o păstrare materială a amintirilor în celulele nervoase rezultă din faptul că celulele sunt într-o perpetuă schimbare și transformare până la totala lor înlocuire. (Demonstrațiile fiziologului Flourence în acest sens au fost hotărâtoare).⁷ În acest caz, amintirile în genere, ca și cele ale cuvintelor, n-au cum și nici unde se păstra, iar revenirea unor amintiri dispărute temporar, o dată cu o leziune sau dispariția unui centru nervos, dovedește că acestea existau indiferent de prezența sau absența aceluia centru nervos. Unde?

Problema nici nu se poate pune pentru actele sufletești, care n-au nevoie de un substrat material pentru a exista și a se păstra (H. Bergson, *Ibidem*).

Funcția creierului în actele de memorie e numai una de rechemare și de facilitare a revenirii acestor amintiri în conștiință, și nu de păstrare sau de localizare a lor. Așa-zisele localizări ale memoriei sunt mai mult o dovadă a independenței actelor sufletești față de creier și nu a dependenței lor. Creierul se dovedește a fi un instrument folosit de suflet în manifestarea actelor sale, un instrument util, dar nu indispensabil pentru acesta.

c. Maladiile mintale. Același lucru rezultă și din analiza cazurilor oferite de maladiile mintale invocate în sprijinul localizărilor cerebrale. Bolile mintale se datorează, normal, deranjamentelor organice ale creierului. Dar nu totdeauna. Sunt boli mintale — melancoliile, maniile — care nu prezintă deranjamente cerebrale. Dacă anumite stări de nebunie provin numai din cauza leziunilor cerebrale, cum se explică atunci momentele de luciditate, revenite la atâția dintre cei

afecțat? Și cum se explică perfectă logică — o logică bizară, e drept — pe care o au adesea aceste creiere bolnave? Și iarăși, ceea ce este foarte semnificativ, cum se explică caracterul strict individual pe care îl prezintă aceste maladii la fiecare dintre cei atinși de ele? Creierul e același la toți și manifestările în bolile mintale ar trebui să fie aceleași și tratate la fel, cum e cazul cu toate celelalte boli ale organismului. Nu cumva individualitatea și particularitatea lor se datorează sufletului, care singur beneficiază de acest atribut al individualității? Deranjamente și maladii ale creierului au și animalele, de ce nu au și ele cazuri de alienare mintală?

S-au mai invocat de asemenea cazurile de dublă conștiință, care ar suprima identitatea eului și deci existența sufletului. Doar că în cazurile de dublă conștiință, eul original al omului nu dispare, ci avem de-a face numai cu o eronată interpretare a faptelor, care creează iluzia falsă a unei alte personalități (Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*).

3. Raportul dintre suflet și trup. Trup și suflet se prezintă deci ca două realități distincte, fără ca sufletul să poată fi redus la simpla manifestare a materiei nervoase a creierului. Psihologia experimentală exprimă această dualitate sub forma unui perfect paralelism între suflet și trup, fiecare avându-și propria lui viață, actele sufletești fiind doar însoțite de actele corespunzătoare ale organismului trupesc. Paralelismul acesta nu e o soluție, ci o chestiune de metodă. În locul metodei însă vorbesc faptele. Și acestea ne fac dovadă că între trup și suflet există un raport de solidaritate, cum îl definește Bergson, raport în care trupul, prin sistemul său nervos, nu este decât instrumentul prin care se manifestă sufletul. Ca instrument de manifestare, trupul este necesar sufletului pentru manifestarea actelor sale așa cum este necesară pana pentru transcrierea gândului, fără ca pentru aceasta penița de scris să fie identică cu gândul însuși, sau cauză a acestuia. Trupul este necesar sufletului, dar nu indispensabil. Sufletul trăiește și se manifestă și fără acest instrument, prin care el doar se sensibilizează și se exteriorizează. Cazul surdo-muților orbi din naștere este o dovadă pentru aceasta⁸. Sufletul este deosebit de trup și numai în legătură cu acesta, utilizându-l pentru actele și manifestările sale.

LECTIA a X-a

1. Sufletul omenesc. 2. Necesitatea substanței sufletului. 3. Funcțiile sufletului.

1. Sufletul omenesc. Existența sufletului omenesc ca o substanță¹ de sine stătătoare și independentă de trup, având propriul lui destin, este o dogmă fundamentală pentru religie. Dar aceasta este și un adevăr fundamental pentru știință. Aceasta recunoaște sufletul omenesc ca o realitate proprie și de sine stătătoare. El nu este o formă a materiei, și nici nu se poate explica prin ea, ci își are în sine existența și rațiunea suficientă a existenței, deci este o substanță.

Monismul materialist, care tinde să reducă totul la o singură substanță — materia — a trebuit să cedeze, în știință, locul dualismului psiho-fizic, care recunoaște existența a două realități distincte și independente una de alta: realitatea sufletului și cea a materiei. Așa se și explică paralelismul psiho-fizic care stă la baza psihologiei experimentale moderne. Conform acestuia, fenomenele sufletești își au corespondentul în procesele fizice ale organismului omenesc, care însoțesc actele sufletești, dar nu le cauzează, le exprimă, dar nu le produc.

Psihologia experimentală, vrând să rămână o știință exactă, nu vrea să tragă consecința firească a acestei dualități, adică existența unei substanțe sufletești. Ea se crede obligată a rămâne numai la fenomene, fără a se ocupa de substanțe, acestea fiind de resortul metafizicii și nu al științei pozitive, cum ține să fie și să rămână psihologia științifică. În acest sens și numai în acest sens ea se și intitulează „o psihologie fără suflet” (vezi Rădulescu-Motru, *Ibidem*).

Formula paralelismului însă nu e o soluție, după cum recunoaște însuși W. Wundt, unul din reprezentanții cei mai autorizați ai psihologiei moderne. Fiindcă, dacă procesele fizice care însoțesc actele sufletești au ca substrat materia, care este substratul aflat la baza actelor sufletești și de la care acestea emană? Deci însuși paralelismul cere un sub-

strat și pentru procesele psihice, cum există unul pentru cele fizice. Acesta este sufletul-substanță.

2. Necesitatea substanței sufletului. Necesitatea substanței sufletului este cerută de o serie de fapte sufletești care, după cum remarcă psihologi de marcă precum Theodor Lipps, Oswald Külpe, Hugo Münsterberg, nu se pot explica fără ea. Aceste fapte sunt:

a. În primul rând *conștiința*. Ea domină toate actele vieții sufletești. Ea raportează către eul nostru procesele fizice ale excitației nervoase și le transformă în acte psihice, transformând actul mecanic al excitației în cel reflectat și conștient al senzației. Cum poate ajunge materia singură în stare de conștiință, cum se poate ea reflecta pe sine, iată marea problemă deschisă de actul conștiinței. „Este și rămâne cu desăvârșire și pentru totdeauna de neînțeles — zice marele fiziolog du Bois Reymond — ca unui număr de atomi de carbon, hidrogen, oxigen etc. să nu-i fie indiferent faptul cum au fost așezați și cum s-au mișcat, sau cum se vor așeza și cum se vor mișca”. În nici un chip nu este de priceput cum din combinarea lor a putut să se nască conștiința. Mișcarea nu poate produce decât mișcare. Ea nu este decât prefacere de energie, fără a lăsa vreun rest care să explice producerea conștiinței. Asupra genezei acestui mister — conștiința —, vom avea un perpetuu *ignorabimus*, căci, după firea lucrurilor, „conștiința nu va fi niciodată explicată prin condiții materiale” (E. du Bois Reymond, *Grenzen der menschlichen Erkenntnis*).

b. *Actele sufletești*. Acestea nu se pot explica nici prin materie, nici ca atribute ale ei. Caracteristica materiei este complexitatea și diversitatea, ca și spațialitatea. Materia este extinsă, deci divizibilă. Actele sufletești prin care percepem materia sunt neextinse, unice și simple. Noi percepem obiectele, care se prezintă întotdeauna sub o complexă diversitate de impresii și imagini, sub forma unei percepții simple, unice și totale: o casă, un om, un pom. Când introducem mâna în apă fierbinte, excitațiile calorice sunt foarte felurite. Când vedem un om, cele vizuale sunt foarte diverse; la fel cele acustice, la auzul unui cântec. Și totuși, noi

avem despre ele o percepție unică, o reprezentare, o noțiune. Ca să fie posibil acest lucru, trebuie ca agentul perceptiv să fie el însuși unic și imaterial, ca prin el materia să se dematerializeze, complexul să se simplifice, variatul și discontinuu să se totalizeze în actul unic al percepției sau noțiunii. Acest agent perceptiv nu este altceva decât substanța simplă, activă și imaterială a sufletului.

c. *Eul sufletească și identitatea actelor sufletești* nu se pot explica decât admitând existența unui principiu simplu și neschimbător, către care totul se raportează, și care rămâne perpetuu același și identic cu sine. În corpul nostru și în jurul nostru totul se schimbă. Condiția materiei organice este continua ei schimbare. În organismul nostru totul se schimbă cu vârsta, totul, până la ultima celulă. Dacă sufletul ar fi o emanație a materiei, și el ar trebui să fie cuprins în acest proces al schimbărilor. Cu toate acestea, eul nostru rămâne același în toate vârstele și în toate împrejurările.

Din această permanență a eului rezultă și conștiința identității lui, fără de care n-ar fi posibil nici cel mai elementar act de judecată. Căci posibilitatea judecării presupune, în primul rând, identitatea subiectului, același cel de azi cu cel de ieri și cu cel din viitor. Această permanență și identitate nu se pot explica decât prin permanența subiectului, rămas același în cursul actelor sufletești în permanență schimbare. Conștiința identității eului nu se poate explica prin simpla asociație a stărilor de conștiință, cum vrea *asociaționismul psihologic*, și nici ca [fiind] un produs al actualității sufletești, cum propune Wundt. Căci identitatea și permanența sufletului sunt cele care fac posibilă asociația stărilor din trecut cu cele din prezent, iar stările actuale ale unui moment diferă de cele ale momentului ulterior și deci nu se poate explica permanentul prin schimbător, cum vrea actualismul.

d. *Conștiința logică, conștiința morală, cea estetică și cea religioasă* nu se pot explica fără existența sufletului, cum nu se poate explica nici problema libertății. Aceasta nu poate fi născută decât de o substanță străină de legea necesității care caracterizează materia.

Toate aceste fapte ne duc la singura concluzie care se impune: existența unei substanțe a sufletului, substanță liberă,

activă și spirituală, care produce actele sufletești și condiționează pe cele fizice. Deci dualismul absolut al paralelismului trebuie schimbat în unul relativ, în sensul unei priorități și preponderențe care revine sufletului.

3. Funcțiile sufletului. Sufletul, fiind o substanță spirituală, e prin aceasta într-o continuă activitate. Această activitate se manifestă sub cele trei forme caracteristice: inteligență, sentiment și voință, care alcătuiesc cele trei facultăți distincte ale sufletului.

Prin inteligență, sufletul preface în reprezentări și noțiuni impresiile și excitațiile venite din afară de el, le coordonează și prelucurează după legi proprii. Aceste reprezentări nu sunt simple copii ale realității, ci transformări și prelucrări ale acesteia care, din sensibilă, spațială și în continuă schimbare, devine abstractă și imaterială — idee sau noțiune. E ceea ce constituie actul de cunoaștere al materiei.

Prin sentiment, sufletul își manifestă starea de plăcere sau de neplăcere provocată de procesul cunoașterii prin inteligență. E felul cum spiritul reacționează față de realitatea din afară de el. De aceea sentimentele exprimă mai adânc și mai personal activitatea intimă a sufletului. Pe când funcția inteligenței poate fi numai receptivă, aceea a sentimentului e personală, organică și mai intimă. De aceea sentimentele exprimă întreaga ființă a spiritului față de realitatea cu care vine în contact. Așa este în sentimentul religios, în cel estetic sau în cel moral, în care sufletul participă din toată profunzimea sa.

Tendința de a realiza reprezentările însoțite de sentimente plăcute sau de a respinge pe cele neplăcute e ceea ce numim voință. Ea este rezultanta celorlalte două forme de manifestare ale sufletului.

Inteligență, sentiment și voință sunt deci cele trei funcții prin care se manifestă activitatea sufletului omenesc. Totuși, ele nu constituie acțiuni complet separate între ele, căci aceasta ar fi contra unității sufletului și implicit contra spiritualității lui. Am văzut că aceste trei funcțiuni se presupun și se cer una pe alta, căci sentiment fără reprezentare nu se poate, după cum nu există nici act de voință ca ceva de sine

stătător. Căci voința nu apare decât ca rezultanta raportului dintre sentiment și voință. Sufletul nu are mărginiri. El se prezintă ca un tot în oricare din actele sale. Și cel mai pur act de inteligență cuprinde în sine elementele emoționale și voliționale, după cum sentimentele nu sunt decât stări afective care însoțesc reprezentările. Voința singură, neînsoțită de reprezentări, e instinct, deci o reacție bruscă și reflexă, și nu un act de conștiință. Animalele pot avea instincte, nu și acte de voință; necesități, nu și sentimente; asociații de prezentări, nu și inteligență². Facultățile sufletești nu împart sufletul în secțiuni distincte, ci doar indică preponderența unuia din cele trei feluri posibile ale sufletului de a acționa și reacționa față de realitate, dar el este prezent și întreg în orice manifestare a sa. Căci unitatea sufletului este o condiție neapărată a spiritualității lui. Simplu și necompus, el nu poate avea părți, nici în natura, nici în manifestarea lui. Această spiritualitate a sufletului am văzut-o rezultând atât din actul conștiinței, cât și din acela al permanenței și identității lui.

Prin spiritualitatea sufletului nu trebuie să se înțeleagă însă că el este lipsit de orice conținut. De o substanță deosebită de materie, substanța sufletului trebuie să-și aibă totuși o consistență³. Altfel nici nu s-ar putea concepe cum sufletul ar lua contact cu materia, cu care, sub o formă oarecare, trebuie să aibă un punct de atingere. Chiar legătura sa cu trupul, în unitatea ființei omenesti, reclamă această legătură, fie că substanța sufletului este răspândită în tot trupul și intim legată cu el, cum admite și învață Biserica, fie că acest contact s-ar face într-un singur punct, acea glandă pineală, din mijlocul creierului, cum credea Descartes⁴. O formă oarecum sensibilă, însă de o altă sensibilitate decât cea a materiei, o consistență a substanței trebuie să i se atribuie spiritului omenesc. Acest punct de vedere este susținut nu numai de metafizica spiritualistă, ci și de teologia și biserica creștină. Astfel, Tertulian vorbește de o materie spirituală - *vapor spiritus*; la fel Lactanțiu, Augustin și Grigorie de Nazianz. Această concepție a unei consistente substanțiale a sufletului e singura compatibilă atât cu forma personală și individuală a spiritului, cât și cu posibilitatea existenței lui independente de legătura temporară cu corpul omenesc.

LECȚIA a XI-a

1. Nemurirea sufletului. 2. Argumente pentru nemurirea sufletului. 3. Adversarii nemuririi sufletului.

1. Nemurirea sufletului. Problema nemuririi sufletului e o chestiune fundamentală pentru orice religie și în special pentru creștinism. De ea e legată și pe ea se întemeiază dogma învierii din morți și putința unei vieți viitoare, posibilitatea unei sancționări definitive și reale a binelui și a răului, posibilitatea unei fericiri viitoare; deci însuși scopul și posibilitatea unei vieți religios-morale. Viața de aici, pentru religia creștină, nu e decât o pregătire pentru o viață viitoare, care nu e posibilă decât prin nemurirea sufletului. E un adevăr fundamental pentru religie; dar pentru știință?

2. Argumente pentru nemurirea sufletului. Știința, ocupându-se de fenomenele contingente și trecătoare, nu are cum și unde pune și afirma problema nemuririi sufletului. Totuși nici ea, nici rațiunea umană, nu i se opune. Și [aceasta] din următoarele considerente:

a. Nemurirea sufletului decurge din însăși natura lui. Sufletul fiind o substanță spirituală, deci nematerială, nu este supus legilor de distrugere ale materiei. Distrugerea nu poate fi aplicabilă substanței sufletului, căci distrugere înseamnă sau descompunere, sau nimicire. Ori sufletul este simplu, deci nu poate fi descompus, și nici distrus; iar de o nimicire nu se poate vorbi, căci aceasta presupune ea însăși o descompunere. Știința nu aplică nimicirea nici măcar materiei. Conform tezei conservării energiei, nimic nu se creează în natură, nici nu se distruge ceva, ci totul se transformă. Sufletul nu se poate transforma, dar nici nu se poate nimici.

b. Moartea trupului nu implică neapărat și moartea sufletului, fiindcă, chiar legat de trup, sufletul are o viață proprie, independentă de trup, condiționată de el, dar nu identică cu dânsul. Corpul nu este decât un instrument pentru spirit, instrument necesar, dar nu indispensabil. Sufletul covârșește

trupul în toate privințele și menirea trupului față de el nu este decât aceea de a-l limita în mărginirea sa și de a-l adapta pentru nevoile vieții individului. Solidaritatea dintre trup și suflet nu aduce dispariția sufletului odată cu dispariția trupului, după cum putrezirea cuiului de care este atârnată o haină nu aduce și dispariția acesteia, remarcă Bergson (v. *Ibidem*).

Maladiile trupesti, chiar cele care atacă părți esențiale ale materiei cerebrale, lasă intacte funcțiile sufletești, iar degradarea și decompunerea treptată prin boală sau senilitate a organismului nu atacă și nu degradează și sufletul. Dacă trupul se macină treptat, sufletul se menține întreg în toată claritatea conștiinței lui până în clipa epuizării și a expirării trupesti. Acest suflet păstrat întreg, până la ultima suflare de viață, când aproape toate legăturile trupesti sunt uzate sau degradate, cum e cazul morții prin bătrânețe, are toate semnele și toate șansele de a dăinui și după ce aceste putrede legături au dispărut, prin ultima suflare a vieții.

c. Argumentul psihologic. Nemurirea sufletului este un fapt psihologic simțit de întreaga conștiință umană. Conștiința nemuririi și a unei vieți viitoare sunt trăite de umanitate aproape cu putere de instinct. Și dacă, în virtutea legilor finalității biologice, toate tendințele funcționale își găsesc un corelat în lumea reală, de ce s-ar face o excepție cu această tendință spre nemurire, esențial legată de genul omenesc? Dacă pasărea purtată de instinct își deschide aripile și pornește, la apropierea iernii, spre alt climat de primăvară și îl și găsește, de ce aspirația omului către o altă viață, cel puțin tot așa de reală și tot așa de puternică ca și instinctul la animale, să fie singură sortită neîndeplinirii și înșelării? (v. Paul Buysse, *Vers la croyance*).

d. Argumentul istoric. Credința în nemurirea sufletului au avut-o și o au toate popoarele și toate religiile. În rai sau în iad, în infern sau în Câmpiile Elisee, în sânul lui Brahma sau în neant, în Valhala zeilor sau în sânul lui Mahomed, toate religiile și cu ele toate popoarele au crezut în nemurirea sufletului și într-o viață viitoare. De această credință n-a fost lipsit nici omul preistoriei, cum nu e lipsit nici sălbaticul cel mai primitiv. Instrumentele de cult descoperite în stațiile preistorice, cultul strămoșilor ca și al morților, în funcție la

toate popoarele, chiar la cele mai primitive, duc spre aceeași concluzie. „Oricare ar fi starea de degradare a unor popoare sălbătice, zice cunoscutul explorator Livingstone, sunt două lucruri despre care nu mai au nevoie să fie instruite: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului“.

c. Argumentul moral. Nemurirea sufletului este o condiție neapărată a sancțiunii morale. Realizarea binelui și perfecționarea morală, reprimarea răului și pedepsirea lui sunt posibile numai din perspectiva nemuririi sufletului și a unei vieți viitoare, zicea Platon, care făcea din existența sufletului și post-existența lui axa filosofiei sale; iar Kant, răsturnătorul tuturor himerelor și ficțiunilor metafizice și creatorul unei morale autonome, postulează pentru realizarea binelui atât nemurirea sufletului, cât și o viață viitoare.

Când știința nu [i] se opune, când rațiunea o postulcăză, când credința o reclamă, când toată umanitatea o atestă și o trăiește, care ar fi motivele raționale care s-ar opune posibilității nemuririi sufletului?

3. Adversarii nemuririi sufletului sunt firește, în primul rând, adversarii existenței sufletului: materialistii și pozitivistii evoluționiști, primii negând orice spirit în afară de materie, chiar dacă admit eternitatea acesteia; iar ceilalți, făcând din ideea de nemurire o simplă ficțiune, născută din perpetuarea speciei față de cea a individului.

Pentru materialistii vechi și noi, viața se sfârșește aici. La ce bun himera unei vieți viitoare, când nici pe această lume sufletul nu are ce căuta? „*Edite, bibite, post mortem nulla voluptas*“, spuneau adepții bătrânului Epicur, pe care-l completează corespondentul lor modern, materialistul Feurbach, cu brutala afirmație: „Omul este ceea ce mănâncă“ (*Der Mensch ist was er isst*) utilizând jocul de cuvinte din limba germană dintre „a mânca“ și „a trăi“. Această formulă grosolană poate indigna. Ea este însă urmarea firească a unei lumi „fără spirit“ și a unei psihologii „fără suflet“.

Am văzut însă că atât știința în obiectivitatea ei, cât și umanitatea în aspirațiile ei protestează contra unei astfel de eventualități. Existența sufletului este astăzi un adevăr verificat pentru știință. A admite însă existența unui suflet fără a-i

acorda o existență personală viitoare, cum fac filosofi spiritualiști, sau cum fac și deistii care, încheind socotelile lumii cu Dumnezeu în momentul creației, nu mai au ce face cu sufletul, e a te opri la jumătatea drumului. Existența sufletului aduce după sine nemurirea lui ca și dăinuirea lui personală într-o viață viitoare; altminteri ar însemna să se repete povestea cu ucenicul vrăjitor al lui Faust care, prinzând formula de chemare a spiritelor, se găsea în încurcătura de a nu ști ce să facă cu ele. Cei ce admit existența sufletului trebuie să fie consecvenți și să admită și o viață proprie pentru el, alta decât cea a trupului și dăinuind și după dispariția acestuia. Această viață viitoare nu poate fi concepută ca o cufundare în masa universală a spiritului, cum o concep *panpsihiștii* și *panteiștii* idealiști, fiindcă sufletul nu se poate despărți de ceea ce a fost calitatea lui esențială în viață: conștiința eului. În caz contrar, ar însemna să admitem o descompunere a sufletului, ceea ce ar fi contra simplității și identității lui. Sufletele lipsite de conștiința personală ar deveni un fel de năluci rătăcitoare și nici n-ar mai corespunde postulatului moral al realizării perfecțiunii și răsplătirii binelui. Toată ideea de sancțiune, inseparabilă moralei și religiei, s-ar pierde prin această depersonalizare a sufletului după moarte. Din această cauză, sunt incompatibile cu substanța și esența sufletului toate teoriile despre reîncarnare ale spiritismului și ale teosofiei.

PARTEA A II-A

RELIGIA SUPRANATURALĂ

a. Revelația dumnezeiască

LECTIA a XI-a

1. Noțiunea de revelație divină. 2. Posibilitatea și necesitatea revelației.

1. Noțiunea de revelație divină. Revelație — de la *revelare*, „a ridica vâlul de pe ceva“, deci a descoperi ceva ascuns — înseamnă descoperirea unor adevăruri ascunse sau necunoscute.

În religie, revelație înseamnă descoperirea de către Dumnezeu a ființei și a voii sale. Ființe mărginite, cu putința înțelegerii redusă la lumea sensibilă, noi n-am fi putut cunoaște niciodată ființa lui Dumnezeu și nici voia lui, dacă el nu ni le-ar fi descoperit. Revelația este baza oricărei religii. Ideea lui Dumnezeu fiind cunoscută întregii omeniri, atât în religiile naturale, cât și în cele supranaturale, urmează că trebuie să existe o revelație primordială comună tuturor oamenilor, prin care Dumnezeu s-a descoperit omului. Această revelație este cea din momentul creației. De această revelație beneficiază toate religiile. Ideea de Dumnezeu s-a întunecat însă prin păcatul originar al primului om, Adam, și s-a deformat în decursul vremurilor, prin imperfecțiunea umană. De aceea a și fost nevoie de o nouă revelație, care să restabilească puritatea cunoașterii ființei divine și să restabilească voia sa. Această revelație supranaturală e cea special dată prin legea mozaică poporului evreu și cea generală dată întregii omeniri prin creștinism, depozitarul religiei adevărate. Deci avem o revelație supranaturală față de cea naturală, și una specială a religiei mozaice și creștine, față de revelația primordială a religiei în genere.

Darul revelației primordiale nu s-a pierdut însă cu totul. Dumnezeu, creând lumea în care a pus planurile sale, și pe om, în care a pus duh din Duhul său, a pus prin aceasta și posibilitatea cunoașterii lui. De aceea omenirea a beneficiat în tot decursul timpurilor și de acest dar al revelației naturale, care este permanentă în lume și datorită căreia ideea de Dumnezeu nu a încetat niciodată [să existe]. Așa se explică

religiile naturale, precum și formele relativ superioare, atât în privința cunoașterii divinității, cât și a ideilor morale, la care s-au ridicat unele religii, cum a fost în brahmanism, parsism sau în religia grecilor și romanilor. Aceasta o arată și Apostolul Pavel când zice în *Epistola către Romani*: „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, puterea Lui cea veșnică și dumnezeirea Lui de la facerea lumii se văd, când cugeți la cele făcute de El” (1, 20). Și tot el: „Păgânii, cei ce nu au lege, din fire fac ale legii” (Rom. 2, 14).

La o cunoaștere deplină însă nu s-a putut ajunge fără o intervenire directă a lui Dumnezeu, care a ținut să se descopere unuia dintre popoare, ales anume, pentru ca să păstreze intacte atât darurile revelației primordiale, cât și conștiința și nădejdea unei revelații definitive și depline prin Mesia. De aceea revelația naturală a fost susținută printr-o revelație supranaturală, specială, încredințată poporului ales și completată prin revelația creștină.

Revelația supranaturală a fost făcută fie direct și nemijlocit prin Dumnezeu, în care caz revelația se numește imediată sau directă, sau prin mijlocirea unor anumite persoane, înzestrate cu darul de a întreține și transmite această revelație, cum au fost în creștinism apostolii și ierarhia. În acest caz avem de-a face cu o revelație mediată sau mijlocită. Această revelație Dumnezeu a făcut-o fie prin creșterea puterilor naturale ale oamenilor, dându-le putința de a cunoaște lucruri mai presus de puterile lor obișnuite, și în cazul acesta avem de-a face cu o revelație internă — *inspirația divină* —, cum sunt profețiile și scrierile inspirate ale Vechiului și Noului Testament, fie manifestându-se prin semne externe, perceptibile simțurilor, în care caz avem de-a face cu revelația externă — *minunile*.

2. Posibilitatea și necesitatea revelației. Revelația, fie sub forma ei naturală, fie sub cea supranaturală este inerentă ființei religiei. De aceea toate religiile își au originea într-o descoperire divină, de la care își dețin adevărurile. „Zend-avesta” în parsism, „Vedele” în brahmanism, „Legea lui Numa” la romani, „Coranul” la mahomedani, toate se socotesc inspirate și de origine dumnezeiască. Chiar la cele mai

înapoiate popoare ce locuiesc în centrul Africii, există credința consemnată de antropologi (v. Th. Veiz) că „odinioară cerul a fost mai apropiat de om și creatorul le-a dat sfaturi înțelepte, și numai mai târziu s-a retras lăsând pe om în mâna zeilor inferiori”.

Credința universală în realitatea revelației denotă că ea nu este contrară conștiinței umane și nici rațiunii, ci că ea corespunde unei necesități inerente sufletului omenesc. Revelația nu cuprinde în sine nimic care ar face-o imposibilă nici în ce-l privește pe Dumnezeu, care o dă, nici în ce-l privește pe om, care o primește, nici în ce privește adevărurile pe care ea le cuprinde.

Dumnezeu, fiind creatorul omului, a fost firesc să i se arate în momentul creației și să stea în raport cu el, după creație. Scopul omului este cunoașterea și mărturisirea divinității în mijlocul fapturilor. Această cunoaștere trebuia să-i fi fost înlesnită de însuși creatorul. Omul, având cunoștința limitată numai la lumea sensibilă, el singur, și numai prin propriile sale puteri, n-ar fi ajuns la această cunoaștere. Puterile lui proprii l-ar fi dus la ideea de Dumnezeu, dar nu și la cunoașterea conținutului acestei idei, care este mai presus de mijloacele rațiunii. De aceea descoperirea supranaturalului se face prin mijlocul credinței, și nu al rațiunii, iar credința nu este numai o putere omenească, ci și un dar al lui Dumnezeu.

Din partea lui Dumnezeu nimic nu se opune posibilității revelației. Prin ea nu se contrazice nici ființa sa, nici vreuna din însușirile sale. Prin actul revelației, Dumnezeu nu pierde nimic nici din maiestatea sa, nici din atotștiința, și nici din spiritualitatea sa. Omul este „duh din Duhul lui Dumnezeu”, și Dumnezeu, intrând în contact cu el în actul revelației, nu pierde nimic din spiritualitatea, nici din maiestatea sa. Dacă formele sensibile prin care se manifestă revelația externă îmbracă forme antropomorfe, aceasta se datorează faptului că omul, primitorul revelației, având o organizare spiritualo-corporală, nu poate concepe decât în forme adecvate lui ceea ce Duhul divin a încredințat spiritual duhului său. Dumnezeu fiind „inteligenta absolută” nu are nevoie de cuvânt spre a-și exprima gândul, și nici de organ spre a-l exterioriza. Omul însă nu le poate exprima decât umanizându-le.

Revelația nu contrazice nici atotștiința lui Dumnezeu, fiindcă revelația supranaturală specială nu [o] contrazice pe cea primordială. Revelația supranaturală nu înseamnă o corectare pe care Dumnezeu și-o face sieși, ca autor al primei revelații, ci ea corectează deformările și falsele interpretări date acesteia din partea oamenilor; iar cea creștină nu înseamnă o adăugare la revelația primordială și generală, ci numai o realizare în timp a ceea ce este etern prezent și actual în planul economiei divine. De altfel, revelația creștină a fost prezisă de la început odată cu revelația primordială, din chiar clipa căderii omului în păcatul originar, când Dumnezeu a vestit-o spunând că din „sămânța femeii, prin care a intrat păcatul în lume, va ieși cel ce va zdrobi capul șarpe-lui”. Aceasta nu era decât prevestirea actului de răscumpărare prin noul Adam, Dumnezeu-Omul întrupat, Iisus Hristos. Ceea ce însă la Dumnezeu este în afară de timp și în continuu prezent, nouă, oamenilor, ne apare treptat și în timp.

Revelația supranaturală nu contrazice pe cea naturală ci, crescând puterile de înțelegere date omului, îi adaugă, prin mijloace străine ei, adevărurile pe care odată le-a avut și, pierzându-le, nu le mai poate recăștiga singur.

De asemenea, încredințarea revelației supranaturale unui singur popor nu înseamnă o îngrădire a atotputerniciei lui Dumnezeu și nici o jignire a majestății lui, fiindcă poporul evreu n-a fost decât instrumentul prin care Dumnezeu a vorbit către toată umanitatea și prin care s-a păstrat cunoașterea unui singur Dumnezeu. Exclusivismul ca și particularismul poporului evreu, care era mai mult de natură religioasă decât națională, și care a păstrat [revelația] intactă în mijlocul tuturor popoarelor, [pre]cum și dispersiunea ei mai târziu între semințiile lumii, arată scopul urmărit prin el de divinitate: păstrarea adevărurilor revelate, spre a nu fi corupte prin contactul cu celelalte popoare și propagarea ideii mesianice în mijlocul celorlalte popoare, când s-a făcut „plinirea vremii”.

Revelația este posibilă și necesară și pentru om. Ființă spirituală, el poate sta în contact cu spiritul absolut care l-a creat. Ființă mărginită însă, prin contingenta limitelor sale raționale și prin păcat, are nevoie de ajutorul și descoperirea lui Dumnezeu pentru a-l putea cunoaște deplin. Un Dum-

nezeu necunoscut n-ar fi obiect al religiei, iar omul nu l-ar fi putut cunoaște niciodată prin propriile sale mijloace. Dar în cazul acesta nici n-ar mai exista religie.

Din partea adevărurilor revelate iarăși nu există nici o imposibilitate. Ele nu contrazic rațiunea, ci o completează, iar fără ele omenirea ar fi continuat să trăiască în forme inferioare de religie nedemne și de el, și de divinitate.

Deci revelația e posibilă și necesară. Cei ce tăgăduiesc revelația sunt în primul rând atei materialisti care, negând existența unui Dumnezeu, exclud orice contact posibil între el și om. Dar o tăgăduiesc și unii din cei ce admit ideea unui Dumnezeu: deistii și panteistii. Deismul — care desparte complet lumea de Dumnezeu, și panteismul — care îl confundă cu ea. După deism, Dumnezeu creatorul nu este guvernator al lumii, căci, dezinteresându-se de ea, nu oferă nici posibilitatea și nici necesitatea unei revelații.

Dacă după panteism am avea o perpetuă revelație, după deism nu se poate explica nici revelația, pe care o au toate religiile, nici revelația creștină, și nici felul deformat în care se prezintă Dumnezeu în diferitele religii. Dacă deismul este incompatibil cu Dumnezeu creatorul pe care-l admite, panteismul este nedemn de el. Deismul și panteismul, neavând putința revelației, nu sunt religii, ci simple sisteme filosofice.

Revelația fiind posibilă și necesară, ea trebuie să fie și cognoscibilă. Această cunoaștere e posibilă prin criteriile care o garantează și prin care ea se manifestă, atât ca formă internă, cât și ca formă externă. Și acestea sunt minunile și profetiile. Prin aceste criterii cunoaștem nu numai revelația, ci și revelația adevărată, ele oferind posibilitatea de a deosebi revelațiile adevărate de cele false.

LECTIA a XII-a

1. Criteriile revelației. 2. Noțiunea de minune. 3. Posibilitatea, putința cunoașterii minunilor. 4. Deosebirea între minunile adevărate și cele false.

1. Criteriile revelației. Revelația este esențială și inerentă religiei. Sub forma ei primordială și naturală, a beneficiat de ea întreaga omenire prin Adam. Prin păcat ea s-a întunecat și cu timpul a degenerat până la formele nedemne ale zoolatriei, fiind adorată „creatura în loc de creator”. De aceea a fost nevoie de o revelație supranaturală, care să restatornicească adevărata idee de Dumnezeu. Ea a fost dată parțial poporului iudeu, iar întregului neam omenesc i-a fost dată complet și deplin prin creștinism. Singurele religii care se bucură de o revelație supranaturală sunt mozaismul și creștinismul.

Totuși toate religiile își acordă o astfel de revelație: și *diteismul*¹ parsist, și *benoteismul* indic², și *politeismul* asiro-babilonian, egiptean sau greco-roman și monoteismul mahomedan. Toate aceste religii își socotesc principiile religioase și cărțile sfinte ca fiind revelate de zei. Chiar în timpul creștinismului, un Simon Magul sau un Apoloniu de Tiana se dădeau drept trimiși ai divinității, iar învățăturile lor, drept fruct al unei revelații supranaturale. Religia adevărată nu poate fi însă decât una singură, deci trebuie să existe și o singură revelație adevărată, cea creștină, precedată de cea mozaică.

Celelalte nu pot fi decât revelații false. Semnele după care se deosebește revelația adevărată de falsele revelații se numesc criterii și sunt de două feluri: interne sau externe.

Criteriile interne rezultă din natura revelației și cuprind în ele motivele veridicității sau falsității, cele externe se referă la felul cum se manifestă sau la actele care au însoțit și însoțesc manifestarea revelației. Criteriile interne pot fi negative sau pozitive. Prin criteriile negative se elimină din domeniul adevăratei revelații toate religiile care au despre Dumnezeu

concepții nedemne de El. Politeismul contrazice noțiunea de Dumnezeu care nu poate fi decât unul singur. Deci revelația invocată de toate religiile politeiste este o revelație falsă.

La fel e cazul când, sub scutul religiei, se neagă existența sufletului sau libertatea lui, sau o viață viitoare.

Criterii interne pozitive sunt acelea care se deduc din însăși natura adevărilor unei religii, care denotă că ele nu pot veni decât dintr-o sursă într-adevăr supranaturală și divină, spre exemplu: înălțimea morală din religia creștină, monoteismul din religia mozaică. Acestea depășesc limitele rațiunii, fără a le contrazice. La aceste concepții n-a putut ajunge nici rațiunea, prin filosofie, și nici credința, prin vreuna din religiile naturale. Prezența lor în religia mozaică și cea creștină nu se explică decât prin revelarea lor supranaturală.

Criteriile externe sunt minunile și profețiile, semne vizibile și sensibile prin care se manifestă sau care însoțesc revelația. Și aceste criterii pot fi negative sau pozitive.

Negative sunt atunci când presupusele minuni sau profeții se elimină prin însăși natura nedemnă sau interesată a celui ce le produce, sau prin conținutul și scopul lor; astfel nu pot fi socotite minuni actele făcute de fahiri și scamtatori, negustori ambulanti de miracole, și nici scenele erotice și imorale ale religiilor antropomorfe, date drept minuni.

Pozitive sunt atunci când prin autorul, natura și scopul lor nu contrazic divinitatea, și nici nu se pot explica fără intervenția ei.

2. Noțiunea de minune. Să analizăm în lumina acestor principii cele două criterii externe ale revelației supranaturale: minunile și profețiile.

Minunile sau miracolele (de la *mirare*, „a se minuna”, „a fi surprins de ceva”) sunt fenomenele extraordinare, neobișnuite, mai presus de puterea și ordinea naturii, făcute cu un scop religios și moral și care nu-și pot avea altă explicație decât la Dumnezeu.

Nu tot ce este extraordinar sau/și inexplicabil constituie însă o minune.

Ceea ce nu este explicabil azi poate fi mâine, iar ceea ce ne pare extraordinar azi se poate angrena mai târziu în

cursul natural al lucrurilor, spre exemplu: însănătoșirea bruscă și neașteptată a unui bolnav, inexplicabilă după cunoștințele actuale ale medicinei, fenomenele de telepatie, o bruscă schimbare de climat etc. Acestea își pot găsi cândva o explicație și în ordinea naturii, fără să reclame drept cauză neapărată pe Dumnezeu. Dar chiar de nu și-ar găsi-o, ele tot n-ar putea fi minuni dacă, prin ele, nu s-ar urmări un scop religios sau moral. Fiindcă numai în vederea unui astfel de scop este dată minunea.

Minunea trebuie să fie distinctă, precisă și sensibilă, încât să nu poată fi nici tăgăduită, și nici produsă pe cale naturală, ci să ceară neapărată intervenție a lui Dumnezeu.

3. Posibilitatea, putința cunoașterii minunilor. Minunile sunt posibile mai întâi din însuși faptul că existența lor a fost cerută și crezută de toate popoarele și la toate religiile. Dacă există un Dumnezeu, ca putere supranaturală, el trebuie să aibă și posibilitatea unei acțiuni directe și supranaturale în lume, adică a minunilor.

Nimic nu se opune la existența și efectuarea minunilor nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea ordinii naturale din lume. Posibilitatea minunilor este totuși tăgăduită în special din cauză că prin ele s-ar infirma ordinea naturală din lume. Adversarii firești ai minunilor sunt determiniștii și raționaliștii. Din partea determiniștilor se obiectează: universul are legi inflexibile; orice se întâmplă în el, sau este subordonat legilor și atunci nu mai este minune, sau este contra lor și prin aceasta se distruge această ordine. La aceste obiecții răspundem:

Minunea nu trebuie să fie neapărat contra legilor din Univers, ci este un act mai presus de ele. Dacă Mântuitorul a înviat pe Lazăr, prin aceasta n-a desființat legile distrugerii organismului, ci a impus, într-un anumit caz, o derogare de la ele. Aceste derogări se întâmplă și în ordinea naturală a lucrurilor, fără ca prin aceasta să se suspende întreaga lor ordine. O piatră în căderea ei urmează legea gravitației. Ea poate fi oprită de o cauză oarecare, spre exemplu: intervenția mâinii noastre, fără ca prin aceasta să se fi desființat însăși legea gravitației. Oprirea poate proveni din cauze natu-

rale, dar ea poate proveni și din cauze supranaturale și atunci avem o minune, fără ca ea să contrazică legea gravitației. Deci o derogare de la o lege printr-o cauză supranaturală nu implică desființarea legilor, iar minunea efectuată pe această cale nu distruge ordinea legală din lume.

De asemenea, creșterea efectelor unei legi nu anulează acea lege. Aceasta o folosim în mod natural în cazul creșterilor forțate de plante, în accelerarea mijloacelor de germinare, în încrucișările de rase dintre animale. Prin aceasta derogăm de la cursul natural al legii și creștem sau chiar schimbăm efectele procesului. Această creștere se poate obține în proporții și mai mari datorită unei cauze supranaturale fără ca prin aceasta să se înfrângă legile stabilite, cum a fost cazul hrănirii minunate a multșimilor în pustie de către Mântuitorul, al pescuirii minunate etc.

Prin aceste analogii nu căutăm să raționalizăm minunea, care rămâne în afară de ordinea naturală, ci căutăm numai să arătăm că obiecțiile referitoare la desființarea legilor naturii nu este valabilă. Cei ce tăgăduiesc minunea, care înfrânge legea, uită că la baza acestor legi sunt inevitabile minuni și că, de la legea circulației sângelui și până la cea a gravitației universale, cauzele sunt necunoscute. Lumea însăși este o minune perpetuă care, numai fiindcă o avem permanent în față, nu mai beneficiază de caracterul extraordinar al minunilor.

Se vorbește de asemenea de „fixitatea” legilor naturii, legi contrazise de „minuni”. Fixitatea legilor naturii e contrazisă în primul rând de relativismul și contingenta acestor legi. Ele se schimbă ori de câte ori un fapt nou nu li se subordonează. Corecturile aduse legilor „fixe” ale Universului, așa cum le crezuse Laplace, de astronomii Faye și Wolff, pentru a explica mișcarea retrogradă a lui Saturn, [pre]cum și corecturile aduse teoriei atomilor pentru a o pune de acord cu noi forme de energie, cum ar fi cea a corpurilor radioactive, sunt dovezi pentru aceasta. Din această contingentă și schimbare a legilor naturii s-a făcut chiar o obiecție contra posibilității minunilor de către adepții „indeterminismului” și ai „contingentei legilor naturii”, cum sunt cunoscuți filosofi și oameni de știință: Em. Boutroux, H. Bergson, Ed. Le Roy și H. Poincaré.

Departe de a fi supus fixității determinismului, zic aceștia, Universul este o realitate în continuă evoluție. El se schimbă neîncetat și nu se repetă exact niciodată. De aici și imposibilitatea de a stabili legi imuabile. Însă, în lumea în care totul este neprevăzut și continuu, nu pot fi nici legi fixe, și nici excepții sau derogări de la ele. Deci cum poate fi posibilă minunea? Iată o teză științifică care distruge faimosul determinism al legilor naturii și din care se face chiar un obstacol contra acceptării minunilor.

În ce privește obiecția că prin minuni s-ar întrerupe ordinea naturală a lucrurilor și s-ar face deci imposibilă știința, răspundem că minunile, având un scop religios și moral, nu intervin în ordinea naturală a lucrurilor.

Nici o minune din religia creștină n-a fost făcută cu scopul de a stabili o teză științifică, ci numai pentru a stabili un adevăr moral sau religios.

Alături de determiniști stau raționaliștii care afirmă că minunile nu pot fi admise, fiindcă ele nu pot fi constatate. Nici cele ce au fost, nici cele care sunt. Istoria n-a consemnat niciodată vreă minune; de aceea — zice Renan — „noi nu spunem că miracolul e imposibil, ci numai că el n-a fost niciodată constat”; iar pentru posibilitatea minunilor prezente, Voltaire adaugă: „Dacă în piața Tuileries, în fața mea și încă a 10.000 oameni, s-ar săvârși o minune în care toți ar crede, mai degrabă aş crede că acești 10.000 oameni au orbit sau au înnebunit, decât să cred în minune”. A privi astfel lucrurile înseamnă a te declara din capul locului contra faptelor. În acest caz nu mai avem de-a face cu rațiunea, ci cu pasiunea, și nici cu știința, ci cu capricii personale.

Dar a tăgădui realitatea istorică a minunilor săvârșite de Mântuitorul înseamnă a tăgădui însăși istoria; iar a declara nebuni pe oamenii care văd minunea înseamnă a suprima nu minunea, ci însăși rațiunea.

Deci nimic nu se opune posibilității minunilor, nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea oamenilor, [și] nici din partea lumii, care e cadrul lor de realizare.

Și dacă ele sunt posibile și necesare, atunci ele sunt și reale.

Dar tocmai din această necesitate a minunilor, reclamate de fiecare religie, tinde să se scoată o ultimă obiecție contra minunilor și mai ales contra varietății lor. Fiecare religie are minunile sale; chiar și religiile nerelevante. Minunile lor sunt fatalmente false.

4. Deosebirea între minunile adevărate și cele false.

Cum se poate deosebi atunci minunea adevărată de cea falsă?

Această deosebire este posibilă dacă ne conducem după criteriile pe care le-am stabilit și care trebuie să caracterizeze adevărata minune.

Aceasta trebuie să aibă o cauză demnă, o cauză supranaturală și să servească un scop religios-moral.

Drept aceea nu pot fi socotite minuni actele extraordinare raportate de religiile naturale și socotite drept minuni, căci, dintre ele, unele își au cauzele lor naturale; [exemplu]: puterea lui Hercule și faptele lui extraordinare; altele, în mijloacele oculte pe care le posedau preoții și taumaturgii profesioniști, cum era cazul cu preoții asiro-babilonieni și egipteni; cu augurii și haruspicii greci și romani; sau cu yoghinii sau fahirii indieni; altele sunt pur și simplu fenomene naturale socotite numai drept minuni, cum a fost cazul în toate religiile naturaliste. Altele sunt cu totul lipsite de un scop religios și moral, cum sunt toate mitologiile, fie ele indiene, greco-romane, germane, scandinave etc. Minunile din Vechiul și Noul Testament sunt acte supranaturale, sensibile, precise și clar exprimate, spre exemplu: minunile profetului Ilie, în comparație cu cele ale preoților lui Baal în Vechiul Testament și minunile Mântuitorului în Noul Testament. Și toate sunt făcute în vederea unor scopuri morale și religioase precise. De aceea Mântuitorul refuză să facă minuni, ca simple demonstrații, la cererea fariseilor doritori de spectacole; dar le face ori de câte ori slujesc la mântuirea unui suflet, fie și a celui mai umil, care avea nevoie de ele. Ele au fost făcute cu scopul de a îndrepta omenirea către Dumnezeu, după cum zice Mântuitorul: „De nu aş fi făcut între ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcut, păcat n-ar avea” (In. 15, 24).

LECTIA a XIII-a

1. Noțiunea de profetie. 2. Posibilitatea, putința cunoașterii profețiilor. 3. Deosebirea între profetia adevărată și cea falsă.

1. Noțiunea de profetie. Profetia (de la grecescul *prophemi* — „a prezice”) înseamnă prezicerea sau anunțarea clară și precisă a unor evenimente viitoare, care nu pot fi cunoscute pe cale naturală, ci numai prin descoperire dumnezeiască.

Deci o profetie trebuie să fie în primul rând clară și precisă. Să n-aibă acel caracter de ambiguitate și neclaritate care să lase întâmplării posibilitatea îndeplinirii ei sau să trădeze de-a dreptul intenția de înșelăciune. Așa au fost profețiile din lumea veche și în special oracolele de care se foloseau religiile naturale. Astfel este cunoscuta profetie: „O armată va trece râul Hales și un imperiu va pieri”, care se putea realiza și într-un caz și în altul. Sau: „Te vei duce, te vei întoarce, nu vei muri în război”, a cărei putere stătea doar în mutarea virgulei înaintea sau înapoia lui „nu”. Astfel de profeții nu erau departe de șarlatanii și se întemeiau doar pe necesitatea și setea naturală de cunoaștere a viitorului din partea oamenilor. Despre astfel de profeții Cicero spunea că „erau atât de meșteșugit compuse, încât tot ceea ce se întâmpla părea să fi fost prezis; și erau așa de obscure, încât aceeași formulă se putea aplica [atât] unui fapt cât și contrariului său”. Acestea sunt însă *false profeții*. De ele se deosebesc complet profețiile revelației supranaturale din Vechiul și Noul Testament, care conțin lucruri precise, din care unele s-au și realizat când a sosit timpul împlinirii lor. Așa sunt cunoscutele profeții ale lui Daniil referitoare la soarta celor patru imperii care au căzut, profetia referitoare la venirea Mântuitorului, ca și toate profețiile mesianice care s-au realizat în litera și spiritul lor în persoana Mântuitorului. Așa sunt profețiile Mântuitorului referitoare la Patimile și Învierea sa, sau la dărâmarea Ierusalimului, care s-au realizat întru totul.

Se obiectează însă că unele din profețiile Vechiului Testament sunt neclare și greoaie. Această neclaritate provine

însă din felul figurat și simbolic cu care profeții își îmbrăcau gândirea și care nouă, celor de acum, ne pare neînțeles. Această părută neclaritate poate proveni și din greutatea de înțelegere a lucrului ascuns la care se referă profetia. Când însă ele se vor realiza, atunci și neclaritatea se va risipi. Așa a fost cu profețiile care vizau persoana Mântuitorului care, deși neclare pentru contemporani, și-au dovedit autenticitatea și limpezimea în momentul realizării.

O altă condiție a profetiei este ca ea să nu se întemeieze pe mijloace naturale, cărora să [li] se poată atribui prezicerea lucrurilor viitoare. Căci în cazul acesta avem de-a face nu cu [o] profetie, ci cu calcule, cu previziune științifică, și nu cu o acțiune supranaturală. Prezicerea apariției unei comete nu este o profetie, cum nu este nici cazul când se prevede moartea sau însănătoșirea cuiva după cunoașterea cauzelor și a mersului bolii. Profetia trebuie să se sprijine numai pe puterea supranaturală a lui Dumnezeu. De aceea nu pot fi profeții nici astrologii, nici augurii, nici cei ce prin diferite mijloace sensibile — cărți, zaruri, trăsături ale mâinii — cred că pot prezice viitorul. După cum nu pot fi socotite profeții spusele celor căzuți în transe cataleptice, căci condiția profetiei este perfectă stare de conștiință a celui ce o face.

O altă condiție indispensabilă este ca purtătorul sau înfăptuitorul profetiei să fie demn de această sarcină, adică să fie organ al puterii supranaturale. Să nu fie nici imoral, nici interesat, nici lipsit de deplinătatea facultăților mintale. A fi cineva simplu nu înseamnă a fi prost sau dement. De aceea umilința și curăția inimii pe care o aveau unii din profeții nu excludea perfectă lor curăție morală și deplinătatea facultăților mintale. Nu pot fi socotite însă drept profeții aiurelile Pythiei sau crâmpetele fără șir ale medium-urilor aflați în stări cataleptice, și nici exaltările sau delirurile sistemelor nervoase zdruncinate. Cei ce vor să reducă stările de profetizare și inspirație ale apostolilor sau ale profeților la astfel de situații psihopatice, făcând, de exemplu, din apostolul Pavel un isteric și [un] nevropat, sunt profanatori și nu cercetători obiectivi.

Și, în sfârșit, profetia trebuie să urmărească neapărat scopuri religioase și morale. Fără această condiție nu există pro-

feție. De aceea tot soiul de preziceri făcute oamenilor de prezicători de profesie, din lumea veche și nouă, nu pot fi socotite drept profeții.

2. Posibilitatea, putința cunoașterii profețiilor. În ce privește posibilitatea profețiilor, ea este demonstrată întâi prin existența lor la toate popoarele. Toate religiile au avut profeți și oracole. Indiferent de faptul că erau false, ceea ce ne interesează este că ele au existat întotdeauna. Aceasta dovedește că profeția este nu numai posibilă și compatibilă cu rațiunea omului, dar este tot așa de necesară ca și religia.

Posibilitatea rezultă și din faptul că ea nu contrazice nici ideea de Dumnezeu, nici rațiunea omenească. Dumnezeu, fiind atotștiutor, are și posibilitatea de a revela atotștiința sa. Profeția este necesară și din partea religiei, ea fiind cel mai eficace mijloc pentru a-l feri pe om de rătăcirii viitoare sau a-l face să păstreze nădejdea unor realizări posibile în viitor.

Obiecții aduse contra profețiilor. Se obiectează în primul rând că Dumnezeu nu poate vorbi cu profetul în grai omenească, deci profețiile prin cuvânt nu sunt posibile. Această obiecție nu e valabilă căci, în cazurile de profeție, nu e vorba de transmiterea adevărilor revelate prin cuvinte direct articulate de către divinitate, ci de o voce internă care luminează spiritul profetului. Acesta le transpune în haina sensibilă a cuvintelor. Căci dacă ar fi fost vorba de cuvinte rostite de Dumnezeu în momente de revelație, Dumnezeu s-ar fi arătat ca om și nu ca „rug arzând” sau „coloană de foc”, cum îl vedem în Vechiul Testament. De altfel, chiar în stări obișnuite omul are stări de meditație sau de inspirație, cum sunt inspirațiile poetice, care au numai un conținut interior ideal și abia mai târziu se realizează în cuvinte sau forme sensibile, adesea imperfecte și mai prejos decât concepția mintală interioară.

La fel se prezintă lucrurile în viziunile profetice, viziunea fiind forma cea mai frecventă sub care se redau profețiile, fie în stare de veghe, fie în stare de vis. Aceste viziuni profetice nu trebuie să fie confundate cu stările hipnotice, fiindcă ele păstrează deplinătatea conștiinței la cel ce are viziunea. În stările hipnotice avem de-a face cu simple stări inconștiente.

3. Deosebirea între profeția adevărată și cea falsă.

Rezultă din toate acestea că profețiile sunt inerente religiei adevărate; că ele sunt posibile din partea lui Dumnezeu și accesibile din partea omului. Dacă sunt profeții false, ele se pot deosebi ușor de cele adevărate prin conținutul lor.

(Sfârșitul lecției lipsește — n.ed.)

Revelația și rațiunea

Ideea de revelație stă la baza oricărei religii. Fără ea religia nu e posibilă: nici cea naturală, și cu atât mai puțin cea supranaturală, care este un dar al divinității. Toate formele de religie care nu-și au izvorul într-un act de revelație nu sunt religii, ci sisteme filosofice. Chiar acolo unde am avut de-a face cu religii nerelevante, cum a fost budismul, ele n-au putut trăi decât legitimându-și originea tot printr-un act de revelație, luat însă din vechile religii. Revelația apare lașaldar ca ceva inerent religiei și cine admite necesitatea și posibilitatea religiei trebuie să admită și necesitatea și posibilitatea revelației.

Totuși, contra revelației se ridică cele mai multe obiecții care privesc fie necesitatea ei, fie posibilitatea ei. Iată unele din aceste obiecții:

1. Teza scepticismului. Dacă revelația e necesară și stă la baza oricărei religii, atunci sau revelația religiilor naturale este falsă și de origine strict omenească, și deci nu poate fi vorba de o revelație divină, sau e de origine divină și atunci toate religiile sunt adevărate și nu mai era nevoie de revelația supranaturală a creștinismului.

Răspundem: Revelația a fost dată pentru întreaga omenire prin actul creației. Libertatea omului a corupt această descoperire primordială. A admite incoruptibilitatea revelației primordiale ar însemna să eliminăm posibilitatea erorii din lume. Din păcatul originar a rezultat însă și posibilitatea spre eroarea morală, ca și spre cea rațională a omului. Dar oricât s-a întunecat prima revelație, ideile ei fundamentale au rămas și s-au păstrat, cu toate erorile care le-a învăluit. Ideea de Dumnezeu, de suflet, de bine și de rău, de viață viitoare și chiar a unui Răscumpărător s-au păstrat în toate religiile naturale. Deci imperfecțiunea rezultată din coruperea revelației primordiale nu exclude ideea unei revelații supranaturale, ci implică necesitatea

restatornicirii ei. [În caz] contrar ar trebui să admitem perpetuarea erorii în lume, ceea ce ar contraveni ideii de Dumnezeu și celei de creație.

2. Teza deismului. Revelația naturală era suficientă pentru ca omul, prin propriile sale puteri, să revină la ideea adevărată de Dumnezeu, fiindcă la capătul erorii stă adevărul, iar Dumnezeu, prin însuși actul creației, a dat omului și mijloacele suficiente de mântuire.

Răspundem: Revelația primordială a fost o grație specială. Acest dar a fost întreg cât timp omul a avut deplinătatea morală și intelectuală. Prin păcat, acestea s-au întunecat. Numai prin eliminarea păcatului, deci și a erorii, era posibilă o cunoaștere deplină a divinității. Păcatul originar nu putea fi însă anulat decât tot prin voința divină. Aceasta reclamă însă o nouă intervenție supranaturală, care s-a și petrecut prin creștinism.

3. Dacă revelația supranaturală din creștinism era necesară, nu mai era necesară cea mozaică. Prin aceasta din urmă se contrazice atât ideea divinității, cât și cea a umanității. În primul caz, prin favorizarea unui singur popor, în al doilea, prin excluderea restului omenirii de la mântuire și condamnarea ei la eroare.

Răspundem: Alegerea unui singur popor nu a constituit o favoare numai pentru el, ci pentru întreaga omenire, căci prin poporul ales era salvată, pentru întreaga omenire, ideea adevărată de Dumnezeu. Poporul ales a fost doar un instrument prin care s-a păstrat curată revelația primordială și s-a înlesnit revelația finală prin nașterea din sânul său, după trup, a Răscumpărătorului. Această misiune [fiind] îndeplinită, darurile ei au devenit bun comun pentru toată omenirea. Prin această alegere, restul omenirii n-a fost condamnat la eroare, căci nu a fost împiedicat să se adape la adevărurile din religia mozaică. [Odată] admisă necesitatea revelației din punct de vedere teologic, se ridică alte obiecții din punct de vedere științific.

4. Intervenția supranaturală, necesită de revelație, contrazice ordinea naturală. Minunile, inerente revelației, suprimă legile.

Răspundem: Intervenția supranaturală nu privește ordinea materială a Universului, ci pe cea morală. Ea are în vedere pe om în raporturile lui de conștiință față de Dumnezeu, și nu de cunoștință față de lucruri. Mântuirea omului și raportul lui față de Dumnezeu nu stă în felul cum se mișcă aștrii sau cum se combină atomii, ci în felul cum omul se raportează și le raportează pe acestea față de Dumnezeu. Că pământul se învâрте în jurul soarelui, și nu acesta în jurul pământului, este irelevant pentru mântuirea omului; dar e necesară conștiința că totul e creat și guvernat de Dumnezeu. Că această guvernare se face după legi fixe, aceasta nu contrazice nici ideea creației, și nici pe aceea a proniei. Cine admite ideea creației trebuie să o admită și pe cea a intervenției. Dumnezeu, creatorul lumii și al ordinii din ea, poate și interveni în ea, fie creând o altă ordine — într-un caz special, fără a [o] suprima pe cea obișnuită —, fie derogând de la ea, într-un anumit caz, fără a suprima prin aceasta valabilitatea ei pentru celelalte cazuri; fie, în sfârșit, crescând și accelerând factorii naturali, fără a suprima prin aceasta cursul natural al lor. [Dacă] acestea sunt posibile în ordinea naturală a lucrurilor, de ce ar fi imposibile într-o ordine supranaturală? Dacă într-un proces natural intervine o cauză naturală, străină, și-i schimbă cursul, fără ca prin aceasta să anuleze legea, de ce nu ar fi posibil aceasta și prin intervenția unei cauze supranaturale?

O cauză supranaturală înseamnă o minune și pe aceasta n-o putem accepta în ordinea naturală a lumii. Răspundem: Nu acceptăm minunea și totuși trăim în ea. Lumea e plină de mister și de minuni. Gravitație, energie, radioactivitate, magnetism, electricitate, sunt tot atâtea minuni cu care trăim, pe care nu le cunoaștem, din care căpătăm doar câteva fragmente și câteva posibilități și trăim cu iluzia că le cunoaștem și le știm. Legea gravitației a rămas un mister pentru descoperitorul ei, marele Newton, care făcea din ea un act de închinare în fața divinității. Lumea însăși, în imensitatea ei, e o continuă minune, de care nu ne mai mirăm, fiindcă trăim mereu în ea. Organismul nostru fizic și psihic e un perpetuu și nedelegat mister. Zicem „digestie” și „circulație a sânge-

lui”, și nu știm ce ascund [aceste] cuvinte. Zicem „conștiință” și „idee”, și nu știm ce sunt ele.

Istoria e un țesut de minuni: păstrarea poporului iudeu, minune; triumful creștinismului în sânul și contra Imperiului roman, minune; triumful justiției în războiul mondial actual, minune. Cine ar putea explica toate acestea prin cursul natural al evenimentelor? Vorbim de factori naturali, de cauze firești și cunoscute, când ne asaltează supranaturalul și ne înconjoară necunoscutul.

Și nu e posibilă minunea?

O putem expulza din laborator când combinăm câteva molecule a căror proveniență și compoziție nu o știm, dar nu o putem expulza din lume și mai ales din sufletul nostru. Căci mai absurd ar fi să nu acceptăm minunea decât să o respingem, și mai nerațional să tăgăduim intervenția creatorului în opera sa decât să admitem creația și să refuzăm minunile. Că nu o putem pricepe cu rațiunea omenească e altceva. Dar câte lucruri banale și firești îi sunt încă necunoscute rațiunii umane? Și cum am putea să-i cerem atunci să priceapă adevăruri descoperite numai prin voința dumnezeiească? De le-am fi putut pricepe, le-am fi descoperit noi și n-ar mai fi fost nevoie de o revelație. Minunea nu se poate raționaliza, căci în cazul acesta nici n-ar mai fi minune. De aceea ea nu este de domeniul rațiunii, ci [de] al credinței. Căci cum am putea raționaliza misterul Treimii sau al Întrupării? Le credem și le acceptăm, cel puțin tot așa cum acceptăm atâtea din misterele cu care ne învecie știința.

Se zice însă: Minunile sunt rare. Ele sunt acte singulare și extraordinare care intervin rar în cursul proceselor naturale. Deci ele pot fi acceptabile. Altfel stă situația cu inspirația divină. De această inspirație beneficiază cărțile sfinte. Dar dacă scrierile Vechiului Testament sunt inspirate, ele cuprind date cosmogonice și istorice care contrazic date precise ale științei exacte. E vechiul și cunoscutul conflict dintre Biblie și știință. Cum se dezleagă el?

Răspundem: Biblia nu este un tratat de astronomie, și nici unul de istorie. Revelația făcută poporului iudeu n-a avut alt

scop decât de a descoperi omenirii ideea unui Dumnezeu creator al lumii și proniator al ei, și a restabili adevăratul raport religios și moral între Dumnezeu și [de] om. Acestea nu contrazic întru nimic datele științei. Ordinea creației e aceeași, ori în expunerea lui Moise, dată în așa fel lumii de atunci încât să poată fi înțeleasă de ea, ori în expunerile de astăzi ale lui Kant sau Laplace, date conform înțelegerii noastre de acum. Căci nici această expunere nu este definitivă și scutită de eroare. „Spiritul universal” pe care îl concepea Laplace ar putea privi lumea și în altă desfășurare decât aceea pe care el și-a închipuit-o. Astăzi sunt nu mai puțin de zece teorii cosmogonice și fiecare își dispută dreptul de a fi cea adevărată. Astfel, alături de teoria Kant-Laplace, le avem pe cele ale lui Wolff, Fay, Ligondès, Darwin, Norman Lockyer, Schuster, See, Belot, Abatelui Moreaux, Svante Arrhenius — și vor mai fi.

Și cu toate cunoștințele noastre, vorbim și astăzi de soarele care apune și răsare ca pe timpul lui Moise, deși știm că realitatea e alta. La fel și Moise, când a încredințat cele descoperite lui oamenilor, s-a folosit de limbajul acestora și de starea științelor de atunci. Ideea religioasă nu a fost cu nimic știrbită prin aceasta și ea reiese întreagă din liniile simple ale creației și ordinii din ea.

Cu toată zbaterea rațiunii noastre, ea n-a schimbat nimic din această ordine. A prefăcut doar zilele creației în epoci și a mărit vârsta viețuirii pământului și a oamenilor la mii și mii de ani. Prin aceasta însă nu s-a schimbat cu nimic lumea creației, și nici adevărul ei. Că după datele din Biblie anii scurși de la creație până la revelația lui Moise sunt mai puțini, iar după datele documentare ale istoriei mai mulți, aceasta nu constituie neapărat o contradicție, cu atât mai puțin o eroare. Popoarele vechi erau anistorice. Toate. Distanțarea în timp este opera noastră, a modernilor.

Lumea antică nu avea noțiunea timpului istoric. Ea trăia în legendă. La capătul câtorva regi, începeau zeii. La ei istoria era simbol. Filația stabilită de Moise avea și ea o semnificație simbolică și urmărea să arate păstrarea prin generații a ideii de Dumnezeu, și nu vârsta lumii.

Dar întrucât ar putea să împiedice cronologia biblică cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, valoarea morală a celor 10 porunci sau ideea unui Dumnezeu care a călăuzit poporul iudeu pentru a-l face instrument al economiei sale și al răscumpărării noastre prin întruparea Dumnezeului-Om, cel ce a ridicat păcatele lumii?

b. Revelația Vechiului Testament

LECTIA a XV-a

Revelația făcută lui Adam, patriarhilor, lui Moise și profeților

Pe calea revelației naturale, Dumnezeu este mereu prezent oamenilor, căci, cum spune Psalmistul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vesteste tăria” (Ps. 18, 1).

Dar Dumnezeu s-a revelat și în chip special și supranatural, prin descoperirea supranaturală. Această descoperire, deși unică și totală în planul economiei divine, s-a realizat în lume în trei etape: 1. o revelație primordială sau primitivă, dată omului la creație și păstrată prin urmașii primului om, protopărinți ai generațiilor ieșite din el — patriarhii; 2. o revelație specială făcută poporului iudeu prin Avraam, Moise și profeții Vechiului Testament; 3. revelația deplină și universală făcută prin însuși Dumnezeu, în creștinism.

Revelația primordială a fost făcută pentru întreaga omenire. Ea s-a dat, în chiar actul creației, lui Adam, iar după căderea acestuia în păcat, s-a perpetuat prin urmașii acestuia: patriarhii. Această revelație primordială cuprinde toate elementele fundamentale ale religiei adevărate:

1. Unitatea lui Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, ca și al omului;
2. Existența sufletului omenesc, spiritual și liber;
3. Intrarea păcatului în lume prin voia liberă a omului, prin săvârșirea păcatului original, [pre]cum și prezența acestuia în toate generațiile născute din Adam;
4. Necesitatea unui Răscumpărător pentru înfrângerea păcatului, ștergerea efectelor lui și reintrarea omului în starea de curăție morală și sufletească din momentul creației;
5. Necesitatea unui cult ca semn de cunoaștere și adorare a lui Dumnezeu.

Aceste adevăruri primordiale sunt și dogme fundamentale ale religiei adevărate. Primul adevăr — unitatea lui Dumnezeu — exclude politeismul și instituie monoteismul ca singura formă de cunoaștere a divinității. Dumnezeu este o ființă personală, care cugetă, voiește și lucrează. Al doilea adevăr exclude panteismul și determinismul, arătând pe om deosebit de Dumnezeu și înzestrat cu libertatea actelor sale, deci cu posibilitatea de a face binele și răul. Al treilea adevăr exclude dualismul religios și moral, eliminând coexistența a două principii și statuând că răul nu există prin sine ca principiu contrar și coetern cu Dumnezeu, ci a intrat în lume după creație, prin om și nu prin Dumnezeu. Al patrulea adevăr instituie mesianismul și exclude naturalismul, arătând că omenirea nu poate suprima singură efectele păcatului originar, ci aceasta se poate face numai printr-un act de grație din partea creatorului, care să restabilească starea omului anterioară păcatului. Deci omenirea nu se poate mântui prin religiile naturale, ci are nevoie de revelația supranaturală a răscumpărării. Al cincilea adevăr: adorarea lui Dumnezeu trebuie să se facă printr-un cult văzut, demn de majestatea ființei divine.

Aceste adevăruri au fost însă treptat deformate de efectele întunecării cunoașterii și voii omului prin păcat. Înmulțirea oamenilor și îndepărtarea lor, în timp, de la creație au adus cu ele creșterea efectelor păcatului originar și o treptată decădere a adevărurilor date prin prima revelație. Avertismentele speciale sau generale, cum a fost semnul potopului, nu au remediat aceste urmări, fatal legate de firea coruptă a omului. De aceea Dumnezeu a ales un singur popor pe care l-a făcut instrumentul voii sale de a salva omenirea și l-a separat de restul omenirii, printr-o legătură specială externă — circumciziunea impusă lui Avraam — și printr-o legătură specială internă — legea lui Moise. Aceasta este revelația specială supranaturală sau revelația mozaică. Această revelație cuprinde atât adevărurile generale ale revelației primordiale, cât și altele particulare, date anume pentru păstrarea poporului iudeu în sânul celorlalte po-

poate și ferirea lui de influențe dăunătoare, care ar fi corupt însăși puritatea revelației primordiale.

Chintesența acestei revelații este cuprinsă în Decalog, care conține atât cunoașterea religios-morală generală, cât și instituții speciale pentru viața națională a poporului iudeu, spre exemplu Sabatul. Legea mozaică nu este decât o desfășurare și [o] aplicare a acestor porunci, adaptate la cerințele și posibilitățile politice și naționale ale poporului evreu. De aici tot cultul, ceremoniile, instituțiile sociale, care privesc în special pe acest popor.

Ideea centrală urmărită prin legământul făcut cu poporul ales era pregătirea omenirii pentru venirea Răscumpărătorului promis chiar de la căderea în păcat: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul“ (Fac. 3, 15). Pentru realizarea acestei idei a fost ales poporul iudeu ca, păstrând legătura naturală cu primul om, Adam, să păstreze și conștiința răscumpărării până la nașterea noului Adam — Mesia, Hristos. Posibilitatea acestei realizări s-a făcut în legea mozaică prin păstrarea ideii de monoteism, continuată de profeți prin ideea de mesianism. „În aceasta se cuprinde toată legea și profeții“, cum a zis Mântuitorul.

[Odată] opera mozaică terminată — și prin această operă se înțelege atât așezarea și consolidarea poporului ales în pământul promis, Canaan, cât și îngrădirea lui față de influențele contaminatoare ale celorlalte popoare —, începe opera de vestire a lui Mesia. Epoca și opera profeților. Ideea venirii lui Mesia nu aparține însă exclusiv epocii profeților. Ea este prezentă în tot cursul Vechiului Testament.

Promisiunea făcută lui Adam este mereu reînnoită atât patriarhilor, cât și lui Avraam. „Toate semințiile pământului vor fi binecuvântate prin seminția voastră“, zice Domnul lui Avraam, „fiindcă voi ați ascultat cuvintele mele“ (Fac. 22, 18). „Sceptrul nu va ieși din Iuda până nu va veni Împăciitorul de care vor asculta toate popoarele“ (Fac. 49, 10). „Ostea răsare din Iacov“ (Nm. 24, 17). „Domnul din înălțimea cerului va tuna peste vrăjmașii Săi, El va judeca marginile

pământului, drept fiind, El va da tărie regilor noștri și fruntea Unsului Său o va înălța" (I Rg. 2, 10).

Ceea ce era viziune îndepărtată în aceste timpuri devine preocupare de căpetenie în perioada profetică. Vestea venirii lui Mesia capătă clarități și precizii uimitoare. „O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un lăstar din rădăcinile lui va da. Și se va odihni peste el Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei" (Is. 11, 1-2). „În ziua aceea se va arăta mlădita Domnului în podoabă și în slavă" (Is. 4, 2). „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul lui și se cheamă numele lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie" (Is. 9, 5). Dacă unii din profeti concep pe Mesia ca un rege național și pământesc, aceasta se explică prin asprimea vicisitudinilor naționale prin care trecea poporul iudeu. Totuși, profetii largesc sfera națională a monoteismului iudaic și încep răspândirea lui la celelalte neamuri, în vederea pregătirii lor pentru venirea lui Mesia. Opera de exclusivism național a iudaismului încetase. Acum începea opera de pregătire universală pentru venirea Răscumpărătorului. Isaia prezice că Ierusalimul va deveni într-o zi centrul adevăratei religii „către care toate neamurile se vor îndrepta" (Is. 2, 2), iar Ieremia spune iudeilor că religia nu este numai un legământ special între Iehova și Israel, ci și o uniune care revine tuturor popoarelor, nu numai lui Israel. Iezechiel vede în captivitatea babilonică pedeapsa pentru uitarea acestei idei, dar și garanția realizării ei; iar Zaharia, Agheu, Miheia și Maleahi prezic o stare de lucruri nouă și un nou sacrificiu.

Cu venirea lui Mesia și instituirea noului sacrificiu, Legea veche, care era umbra Legii noi și „un pedagog către Hristos", cum o numește Apostolul Pavel, încetează. Rolul ei se terminase. Păstrarea ideii curate despre Dumnezeu și vestirea venirii Mântuitorului fusese misiunea ei.

În toată această desfășurare a Vechiului Testament se vede unitatea și continuitatea unui plan al economiei divine, începută de la Adam și încheiată prin venirea în lume a Mântuitorului Iisus. Această venire este desăvârșita realizare a planului prin creștinism.

c. Revelația Noului Testament

LECȚIA a XVI-a

- 1. Personalitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos.**
- 2. Împlinirea profețiilor mesianice în persoana lui.**

1. Personalitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos.

Revelația Vechiului Testament n-a fost decât o pregătire pentru Noul Testament, pentru venirea Mântuitorului, Fiul lui Dumnezeu, Care s-a smerit pe sine, „chip de rob luând, pentru mântuirea noastră”. Această „taină ascunsă pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre mântuirea noastră” (1 Cor. 2, 7) a fost necesară pentru că altfel opera de împăcare între creator și creatură nu se putea îndeplini.

Pentru acest lucru „trebuia sau ca omul să se ridice la Dumnezeu, sau Dumnezeu să se coboare la om”, cum zice Fericitul Augustin. Dacă prima posibilitate era exclusă, din cauza păcatului originar care prisosisese în om, a doua era cu putință prin prisosirea bunătății lui Dumnezeu. Desigur că pentru Dumnezeu, în puterea căruia sunt toate, erau și alte căi posibile pentru mântuirea noastră, cum remarcă tot Fericitul Augustin, „dar nu era și nu putea fi alta mai potrivită pentru vindecarea neputinței noastre”.

Venirea Mântuitorului, prezisă cu atâta claritate de profeții Vechiului Testament, era așteptată de toată lumea. Căci ideea unui Răscumpărător nu se păstrase numai la iudei, ci și la celelalte neamuri. La indieni, prin încarnarea lui Krishna, care va zdrobi capul șarpelui Kalma; la egipteni, prin triumful zeului bun, Horus, asupra celui rău, Typhon, zeul-șarpe; la persi, în Saosyant, ultima întrupare a lui Ahura Mazda, care se va naște dintr-o fecioară și va zdrobi pe zeul răului, Ahriman; la greci, în legenda lui Prometeu care nu va scăpa de chinuri, până nu va veni un zeu care să ia asupra chinurilor sale, ca și în ideea de Logos, putere sau fiu al lui Dumnezeu, care va mântui lumea, după stoici și neoplatonici; la romani, în profețiile sibiline, care vorbesc de venirea unui împărat mântuitor din cer și care va readuce pământul în epoca de aur, [pre]cum și în credința curentă consemnată de

un Tacit și Suetoniu că, din Orient, sau, după cum precizează Tacit, din Iudeea, va veni cel care va stăpâni lumea; și, în sfârșit, în venirea magilor la nașterea Mântuitorului. În toate acestea se vădește credința în venirea unui Dumnezeu Mântuitor pe care o avea întreaga omenire. Lumea se găsea într-o completă stare de decădere religioasă. Toate popoarele așteptau un Dumnezeu nou, pe acel „Dumnezeu necunoscut” dar așteptat, căruia atenienii îi ridicaseră statuie și de care Pavel vorbește atenienilor [pe Areopag]. Sosise „plinirea vremii” și Mântuitorul a venit.

Viața lui pe pământ, predicile, patimile, moartea și învierea ni le arată Sfintele Evanghelii. A fost Dumnezeu într-adevăr și Om într-adevăr. O unică și inexplicabilă personalitate în istorie. Bland, bun, de o bunătate plină de grandoare, care și atunci când ierta aducea lacrimi de căință; mângâind copiii, muștrând lașitățile, înfruntând falsitățile; de o egală stăpânire de sine, structura sa sufletească păstrează aureola unei măreții senine, care nu se dezice niciodată; ceva ca o forță inepuizabilă, care se dăruiește fără efort și se stăpânește fără sfortare. „Nimeni nu l-a văzut zâmbind, dar adesea a fost văzut plângând”, zice un portretist al său (Publius Lentulus). De la binecuvântarea copiilor și până la ruga de pe Ghetsimani și iertarea tâlharului de pe cruce, aceeași forță sufletească, omenească în manifestările ei, supraomenească în adâncurile ei.

Cât de departe suntem de acea figură pe care o imaginează Renan despre Iisus în vestita sa carte! Acea figură de țaran galilean, naiv și visător, care se sugestionează și se autosugestionează, creându-și o a doua conștiință din menirea mesianică, contrastează [atât de] profund cu scena de drastică corecție aplicată vânzătorilor din templu sau cu seninătatea și stăpânirea morții de pe cruce, încât nu poate să fie adevărată. Pentru a explica scena corecției din templu, Renan e silit a sugera starea de nevropat a lui Iisus, care contrastează cu echilibrul sănătos al țaranului venit din Galileea și nu poate explica actul de supremă stăpânire de pe cruce decât cu acel pueril expedient al acțiunii calmante datorate oțetului din burete! Căci toate încercările de a pre-

zenta pe Iisus-omul numai ca om sunt supuse unei lamentabile eșuări!

Iisus-omul depășește cadrul umanității. El are ceva unic și universal care depășește și cadrul epocii, și al rasei sale. „Cercetați opiniile sale, felul său de a fi, de a cugeta, de a simți; El nu are nimic specific evreiesc. Socrate, după toate descrierile lăsate de discipolii săi, este grec până în măduva oaselor. Cicero este roman și încă roman al epocii sale. Un evreu din epoca lui Hristos trebuia să aibă cugetarea și mai restrânsă încă, din cauza naționalismului strâmt și fanatic în care trăiau iudeii din epoca lui Iisus. Din contra, în Iisus totul este universal uman, situat în întregime dincolo de timp și de spațiu. Totul în El este accesibil fiecărei epoci și fiecărei națiuni... Este cineva care la lectura Evangheliilor să aibă impresia că Iisus din Nazaret este un străin pentru el?” (P. Morawski, *Soirées au lac de Genève*).

Să fi fost Iisus un simplu om? Căci om a fost, într-adevăr, și nimic din ceea ce este omenesc nu i-a lipsit, afară de păcat. Îl știm la naștere. Îl știm prunc, la 12 ani și la 30; știm unde locuia; îi știm rudele. Îl vedem obosit, flămând, rugându-se, plângând, binecuvântând sau muștrând. Îl știm pătimind și murind. Și totuși n-a fost numai om, căci numai prin puteri omenești nu se pot explica nici viața, nici faptele, nici patimile, nici învierea sa. Faptele lui, predicile și minunile, moartea și învierea îl ridică dincolo de omenire! A fost Dumnezeu adevărat, așa cum l-au vestit profeții și cum îl mărturisesc apostolii, care au trăit cu El și l-au văzut înviat, și așa cum El însuși se mărturisește față de Petru, căruia, adevărind „că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu”, Mântuitorul îi răspunde: „Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție acestea, ci Tatăl meu care este în ceruri” (Mt. 16, 17). Același lucru îl mărturisește lui Caiafa și lui Pilat, în ziua judecării, ca și în clipa morții de pe cruce, zicând: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul meu” (Lc. 23, 46). A fost om prin viața și patimile sale și a fost Dumnezeu prin nașterea, învățătura, sfîntenia și moralitatea sa, prin minunile și învierea sa! Dumnezeu și om întrupat, așa cum ni-l vesteste evanghelistul Ioan la începutul

Evangeliei sale: „Și Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi” (In. 1, 14).

2. Împlinirea profețiilor mesianice în persoana lui.

Iisus Hristos a fost Dumnezeu și om, așa cum L-au vestit profețiile mesianice, care toate s-au realizat în persoana Mântuitorului. El s-a născut din sământa lui Avraam și din casa lui David (Fc. 12, Ps. 88), în Bethleemul profetizat: „Și tu, Bethleeme, pământul lui Iuda, mic ești între miile Iudeei, însă din tine va ieși povătuitor în Israel” (Mi. 5, 1). Dintr-o fecioară, cum a profetizat Isaia (7, 14): „Iată Fecioara va lua în pânțe și va naște fiu” și la data anunțată de profeți. Această dată o găsim cu precizie indicată în mai multe profeții, dar mai ales în cea din Facere 49, 10, când zice că „sceptra nu va ieși din Iuda până va veni Mesia”; și, în adevăr, sceptrul căzuse din mâinile lui Iuda, fiindcă Irod, stăpânitor prin grația romană, era idumeu. Și a doua, în proorocirea lui Daniil 9, 25-26. Iată această profeție: „Să știi dar și să cunoști că de la ieșirea cuvântului, ca iarăși să se zidească Ierusalimul și până la Hristos, povătuitorul, săptămâni 7 și 62 vor fi. Și se va întoarce poporul și va zidi ulița și zidul în vreme de asuprire, și după 62 de săptămâni se va ucide Hristos și judecată nu va fi întru El. Iar cetatea și Templul le va risipi poporul povătuitorului și, după sfârșitul războiului hotărât, va fi pustiirea”. Prin cele 69 de săptămâni se înțeleg săptămâni de ani după număratoarea iudeilor, adică grupe de câte 7 ani. Edictul despre care e vorba aici, de când se începe număratoarea celor 69 de săptămâni, este cel dat de Artaxexe Longimanul pentru rezidirea Ierusalimului.

Aceasta s-a întâmplat la anul 453 înainte de Hristos; adăugând la aceasta și cei 30 de ani trecuți de la nașterea Mântuitorului și până la începerea activității sale publice ar fi tocmai 483 de ani sau 69 de săptămâni de ani. (Vezi: Mihăilescu, *Manual de teologie dogmatică* și Boulanger, *Manuel d'Apologétique*)

După profețiile mesianice, Mesia trebuia să îndeplinească trei misiuni: de împărat „Și mare va fi stăpânirea lui și pacea lui nu va avea hotar” (Is. 9, 6), de preot, „preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec” (Ps. 109, 4) și de „prooroc” (Dt.

18, 5). Mântuitorul a fost Rege, cum o afirmă înaintea lui Pilat, cum îl aclamă poporul și cum s-a scris pe inscripția de deasupra crucii de răstignire; Preot, căci a săvârșit supremul sacrificiu de pe cruce, aducându-se pe sine jertfă, și Profet, căci a prezis moartea, patimile și învierea sa pe care le-a și realizat. Prin moartea și învierea sa, El a realizat și toate profețiile Vechiului Testament privitoare la Mesia: vinderea pentru 30 de arginți, lovirea peste obraz, scuiparea în față, străpungerea cu cuie, împungerea cu sulita, adăparea cu oțet, împărțirea hainei prin tragere la sorți, moartea și învierea după trei zile, așa cum le prezisese în special Isaia.

LECȚIA a XVII-a

1. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos. 2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva profețiilor. 3. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva minunilor.

1. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos. Religia creștină este religia revelației absolute. Această revelație a fost însoțită de semnele ei vizibile și caracteristice: minunile și profețiile cu care Iisus Hristos și-a însoțit opera. Prin aceste minuni și profeții se poate stabili atât adevărul religiei creștine, cât și caracterul ei supranatural.

Minunile și profețiile Mântuitorului confirmă întru totul garanțiile cerute de aceste criterii: prin persoana absolut sfântă și morală a autorului, prin caracterul supranatural al minunilor și profețiilor și prin scopul lor religios și moral. În ce privește persoana Mântuitorului, nimeni nu a cîștigat să stirbească cu ceva sfîntenia și perfecțiunea sa morală. Pamfletele talmudice sunt insanități de care chiar iudeii roșesc (Grandmaison, *Jésus Christ*, vol. 2). Calomniile unui Celsus sau Lucian [din Samosata] la cei vechi au avut aceeași sursă în calomniile iudaice. Iar dintre moderni, chiar cei care i-au tăgăduit divinitatea, un Renan sau Strauss, au trebuit să se plece în fața acestei perfecțiuni, făcând din el un supraom.

Scopul moral și religios al minunilor și profețiilor Mântuitorului răsare din fiecare pagină de Evanghelie. „De nu aș fi făcut atâtea semne și minuni, păcat nu ar avea” (In. 15, 24), zice Mântuitorul despre poporul iudeu; iar la vindecarea slăbănogului: „Iată, te-ai făcut sănătos, de-acum să nu mai greșești ca să nu-ți fie ție mai rău” (In. 5, 14).

Caracterul supranatural al profețiilor și al minunilor rezultă din însăși natura lor.

2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva profețiilor. Mântuitorul a făcut profeții referitoare la sine, la apostoli, la soarta poporului iudeu și a templului, la soarta bisericii creștine și la sfârșitul lumii. Aceste profeții sunt clare

și precise; ele nu se puteau prevedea prin mijloacele naturale și s-au realizat întocmai.

Referitor la sine, a prezis patimile, moartea și învierea sa. În Evanghelia lui Marcu, 10, 33, citim: „Iată ne suim spre Ierusalim și Fiul Omului se va da arhiereilor și cărturarilor și-L vor judeca spre moarte, și-L vor batjocori, și-L vor bate, și-L vor omori, și a treia zi va învia”. Această profeție s-a realizat întocmai.

Referitor la apostoli, a prezis trădarea lui Iuda, fuga apostolilor și întreita lepădare a lui Petru (Mt. 26, 21; 31; 34). Iisus arată persecuțiile pe care le vor suferi apostolii (Mt. 10, 16-18) și martiriul lui Petru (In. 21, 18-19). Realizarea acestor profeții a fost adevărată prin trădarea lui Iuda, prin întreita lepădare a lui Petru în ziua judecării, prin persecuția apostolilor și prin martiriul suferit de apostolii Petru, Iacob și Pavel.

Referitor la soarta poporului iudeu, a profetizat distrugerea regatului și dărâmarea templului (Mt. 24, 2), excluderea evreilor din împărăția lui Dumnezeu și înlocuirea lor prin celelalte neamuri (Mt. 21, 33-43). Distrugerea templului, din care n-a mai rămas piatră pe piatră, cum spunea Mântuitorul, s-a făcut la anul 70, sub împăratul Titus; iar excluderea iudeilor din sânul creștinismului e un fapt notoriu.

Referitor la soarta creștinismului, Mântuitorul i-a profetizat piedicile, dar și triumful până la marginile lumii (Fapte 1, 8; Mt. 13, 32). Iar soarta și sfârșitul lumii (Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21) stau ascunse încă în planul economiei divine. Referitor la veridicitatea acestor profeții, critica raționalistă ridică două obiecții: sau că pasajul referitor la dărâmarea Ierusalimului este o interpolare, sau că Evanghelia a fost scrisă după dărâmarea templului. Ultima afirmație e nefondată, fiindcă critica a stabilit data compunerii Evangheliilor sinoptice care este anterioară anului 70; iar de o interpolare nu poate fi vorba, fiindcă ea s-ar fi observat și ar fi prejudiciat Evangheliilor. Dacă textul ar fi fost redactat după dărâmarea templului, ar fi trebuit să descrie și alte evenimente legate de el, cum au fost asediul Ierusalimului și masacrele întâmplătoare la cucerirea lui.

O a doua obiecție este că profetia asupra sfârșitului lumii ar cuprinde în sine o eroare. Fiindcă Evanghelia pune acest

sfârșit „până când această generație nu va trece”. Această expresie trebuie însă înțeleasă prin context și anume *generația lumii întregi*, fiindcă Mântuitorul singur adaugă că „sfârșitul lumii nu va fi înainte ca Evanghelia să se fie propovăduită în lumea întreagă” (Mt. 24, 14). Iar de sfârșitul lumii, tot El zice că „nimeni nu-l știe, fără numai Tatăl”.

3. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva minunilor. Minunile Mântuitorului sunt acte extraordinare și supranaturale a căror atestare istorică este certă și care nu au putut fi îndeplinite decât numai prin puterea dumnezeiască. Aceste minuni pot fi despărțite în trei categorii: a. Minuni săvârșite asupra naturii: potolirea vântului, pescuirea minunată, prefacerea apei în vin, etc. b. Minuni săvârșite asupra omului: vindecarea demonizaților și a bolnavilor, învierea lui Lazăr, a fiicei lui Iair etc., și, în sfârșit, c. Minuni săvârșite asupra sa: Schimbarea la față, Învierea. Contra primei categorii de minuni, critica raționalistă obiectează că ele se reduc sau la simple întâmplări naturale: potolirea furtunii, abundenta peștelui etc., sau sunt simple iluzii ale mulțimii. La fapte naturale s-ar putea reduce însă foarte puține dintre minunile evanghelice. Ar rămâne atunci iluzia. Iluzia însă e cu putință acolo unde avem de-a face cu evenimente în cadru restrâns și cu împrejurări prielnice: obscuritatea unei camere, ca în cazurile de spiritism, marea depărtare a obiectelor etc. Dar aici avem de-a face cu fapte și fenomene incontestabile, pipăibile și sensibile și care nu pot fi reduse la astfel de proporții și cauze. Aceste minuni au fost văzute de mulțimi de oameni și, dacă iluzia era posibilă la câțiva, nu era posibilă la toată lumea. Iluzia nici nu e posibilă când ne gândim la minuni ca prefacerea apei în vin sau înmulțirea pâinilor și a peștilor. În fața foamei și a setei, cerințe fiziologice de prim rang, iluzia nu și-ar avea loc, și nici abilitatea nimănui.

În ce privește minunile făcute asupra omului, critica raționalistă caută să le reducă de asemenea la cauze naturale. Posesiunile demonice nu erau decât cazuri de patologie nervoasă. Vindecarea lor s-ar putea explica, chiar dacă am elimina ignoranța mulțimii, pe căi naturale de sugestie, hip-

notism, incantație etc. și alte felurite procedee, pe care Iisus le cunoștea și le utiliza. În ceea ce privește aceste vindecări, e de remarcat în primul rând că iudeii contemporani, adversarii ai lui Iisus, nu le tăgăduiau, ci numai spuneau că „scoate demonii cu ajutorul demonilor”. De vindecări prin sugestie, datorate influenței morale a lui Iisus sau a puterii credinței pe care El o cerea în cazuri de vindecare, nu poate fi însă vorba, fiindcă aici avem de-a face cu vindecări totale și durabile, efectuate însă imediat. Exemplu: cazul paralticului de 30 de ani: „Ia-ți patul tău și umblă!”. Putința vindecării prin sugestie e foarte limitată; ea cere timp îndelungat, ca și credința care mântuie și care e folosită astăzi în tratarea bolilor în genere, cum se face în *coueism*¹. Vindecările evanghelice se făceau însă imediat, iar invocarea credinței avea un simplu scop religios și moral. De altfel, nici nu se poate vorbi de rezultate ale sugestiei când e vorba de vindecarea unui orb din naștere, a unui lepros sau de învierea unui mort. De asemenea, aceste vindecări nu se pot atribui unor mijloace naturale vindecătoare, pe care le-ar fi utilizat Iisus, cum ar fi fost ungerea cu tină a ochilor orbului sau atingerea cu mâna. Efectul vindecării era incomensurabil mai mare ca mijlocul întrebuintat, iar atâtea vindecări s-au făcut de la distanță: vindecarea fiicei cananeencei, a slugii sutașului etc. Minunile din Evanghelii trebuie socotite ceea ce sunt, [adică] minuni, căci orice explicare naturală apare insuficientă.

Adversarilor cu orice preț ai minunilor nu le rămâne decât o singură cale: tăgăduirea realității lor istorice. Dar, în cazul acesta, ar trebui să se tăgăduiască însăși Evanghelia, căreia minunile îi aparțin integral. Mântuitorul însuși, pentru a-și dovedi dumnezeirea, se referă la minunile săvârșite de El, „Lucrurile pe care Eu le fac, în numele Tatălui Meu, acelea mărturisesc pentru Mine” (In. 10, 25). Apostolii și cei din apropierea Mântuitorului sunt toți convinși de realitatea acestor minuni. Apostolul Petru zice: „Pe Iisus din Nazaret, om adevărat de Dumnezeu, înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere pe care le-a făcut Dumnezeu prin El, în mijlocul vostru, după cum prea bine știți” (Fapte 2, 22).

Minunile au fost săvârșite în tot cuprinsul Iudeei și în fața tuturor oamenilor. Și mărturisitori ai lor nu sunt numai adep-

ții „ignoranți” ai lui Iisus Hristos, cum crede critica raționalistă, ci și oamenii culti din Iudeea, ca fariseul Nicodim, care spune Mântuitorului: „Învățătorule, știm că ești venit de la Dumnezeu, că nimeni nu poate face semnele pe care le faci Tu, dacă Dumnezeu nu este cu el” (In. 3, 2). Fariseii înșiși, adversarii lui Iisus, nu tăgăduiau minunile, ci puterea cu care le făcea, și-I imputau faptul că nu respecta Legea și sămbăta. Cunoscutul istoric al iudaismului, Iosif Flavius, scrie despre Iisus în *Antichitățile iudaice*, numindu-l „om înțelept și autorul multor fapte minunate”.

Adversarii minunilor evanghelice ridică o ultimă obiecție în faptul că astfel de minuni se atribuie nu numai lui Iisus, ci tuturor întemeietorilor de religii. Astfel, un Zarathustra, un Mahomed, un Apollonius din Tyane au făcut și ei minuni. La acestea răspundem: aceste pretinse minuni n-au nici un martor ocular; ele sunt posterioare faptuitorului. Nici unul din cei care le-au raportat n-a putut să scrie ca Sfântul Ioan: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul Vieții, aceea vă vestim și vouă” (1 In. 1, 1). Cea mai mare parte din minunile acestora sunt nedemne de Dumnezeu și nu servesc decât orgoliului săvârșitorului. Nici unul dintre aceștia n-a putut da discipolilor puterea de a face și ei minuni. Nici unul dintre ei n-a săvârșit minunea pe care a săvârșit-o Mântuitorul: învierea altora din morți și propria sa înviere.

1. Învierea lui Iisus. 2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva învierii. 3. Răspândirea creștinismului ca argument al dumnezeirii lui.

1. Învierea lui Iisus. Dintre minunile pe care le-a făcut Mântuitorul, cea mai mare și mai covârșitoare este minunea învierii sale. Ea constituie dovada definitivă și irevocabilă a dumnezeirii sale și piatra de temelie a creștinismului. De aceea ea a și fost actul cel mai combătut dintre toate actele Mântuitorului și minunea cea mai tăgăduită. Învierea Mântuitorului este punctul central și culminant al întregii sale opere mântuitoare și piatra unghiulară a creștinismului. Aceasta o arată Apostolul neamurilor când zice: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră. Sunteți și acum în păcatele voastre, și atunci pierduți sunt și cei ce au adormit întru Hristos. Iar dacă nădejdea noastră în Hristos este numai pentru viața aceasta, atunci suntem mai de plâns decât toți oamenii. Acum însă Hristos a înviat din morți, fiind pârga învierii celor adormiți” (1 Cor. 15, 17-20).

2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva învierii. Obiecțiunile aduse de necredincioși contra minunii învierii se sprijină pe trei ipoteze mai însemnate: ipoteza morții aparente, ipoteza înșelăciunii, ipoteza viziunii.

a. În ce privește ipoteza morții aparente, se susține că Mântuitorul n-a murit în realitate, ci numai a căzut în leșin. Învierea în acest caz n-ar fi decât trezirea din leșin. Împunsătura cu sulita în coaste și răceala mormântului n-au avut decât un efect prielnic acestei treziri din leșin. Cazuri de felul acesta se mai întâlnesc, așa că nu-i exclus ca lucrul să se fi petrecut la fel și cu Iisus Hristos.

Contra acestei afirmații, care nu face decât să se slujească de excepții destul de rare pentru a tăgădui realitatea minunii, se ridică însă realitatea faptelor.

Moartea reală a lui Hristos se dovedește prin faptele indiscutabile relatate de Sfintele Evanghelii. Acestea mărturi-

sesc unanim că Iisus, fiind răstignit, și-a dat duhul pe cruce; că soldații nu i-au sfărâmat fluierile picioarelor ca celorlalți doi crucificați, din cauză că Mântuitorul murise; că li s-a îngăduit nobililor Iosif din Arimateea și Nicodim să ia trupul de pe cruce și să-l îngroape, lucru ce nu li s-ar fi îngăduit dacă Iisus nu ar fi murit. Ungerea cu aromate, care lipea așa de strâns giulgiul de trup că nu se mai putea dezlipi, punerea într-un mormânt de piatră, lipsa de aer, istovirea provocată de rănilor nelegate i-ar fi adus numaidecât moartea, chiar dacă Iisus n-ar fi murit pe cruce. Fariseii nu aveau nici cea mai mică îndoială asupra unei morți reale a lui Iisus; de aceasta erau pe deplin convinși. Ei căutau numai să se îngrijească să nu i se fure trupul din mormânt, ca nu cumva să se zică apoi că a înviat. Chiar după înviere, nimănui nu-i trece prin minte să pună la îndoială realitatea morții Domnului și să bănuiască că El s-ar fi putut deștepta din pâruta sa moarte, ci cu toții socotesc că singurul mijloc de a înăbuși adevărul era de a da bani soldaților însărcinați cu paza mormântului, ca să declare că, pe când ei dormeau, ucenicii au furat trupul celui răstignit.

Ipoteza morții aparente e cu atât mai neverosimilă când ne gândim la efectul ce l-ar fi putut avea asupra apostolilor! Ar mai fi avut aceștia curajul să propovăduiască pe care știm că l-au avut? În această privință, iată ce spune însuși D.F. Strauss, unul din fanaticii tăgăduitori ai creștinismului: „E imposibil ca un om care a ieșit din mormânt pe jumătate mort, care a trebuit să se târască slab, bolnav și lipsit de îngrijiri medicale, care avea nevoie de bandaje, de întărire și de îngrijire, e imposibil ca un astfel de om să fi putut face apostolilor impresia că El era cuceritorul morții și al mormântului, prințul vieții, impresie care stă la temelie viitoarei lor predicări. O asemenea sculare n-ar fi putut decât să slăbească impresia pe care El o făcuse asupra lor în timpul vieții și al morții; cel mult le-ar fi putut da o senzație de milă și compătimire, niciodată însă nu le-ar fi schimbat întristarea în entuziasm sau nu le-ar fi înălțat întristarea până la adorație“.

b. Ipoteza înșelării susține că apostolii au furat trupul Mântuitorului Hristos. Aceasta e și mai neverosimilă decât cea dintâi. Mai întâi, ea implică o imposibilitate reală și una

psihologică! Era o imposibilitate reală, căci mormântul Mântuitorului era sigilat și păzit. În cazul acesta ar fi trebuit ca soldații să doarmă atât de profund, încât să nu fi simțit când apostolii au prăvălit piatra de pe mormânt și au furat trupul. Pentru niște soldați romani, aceasta era exclus. Dar era și o imposibilitate psihologică, căci știm destul de bine starea sufletescă în care se găseau apostolii în timpul judecării Domnului Hristos: toți fugiseră, se ascunseseră, stând cu ușile încuiate! Iar cel mai vajnic dintre ei, Petru, nu se dă înapoi, văzându-se acuzat de prietenie cu cel ce se judecă de o biată slujnică, să se lepede de trei ori de El; ori, în aceste condiții sufletești, de unde curajul la acești oameni să vină noaptea la mormânt, unde prea bine știau că nu găsesse o biată servitoare, ca la scena judecării, ci soldați disciplinați ai armatei romane, care făceau straja mormântului?

Afară de aceasta, dacă s-ar fi știut de către autoritățile romane că s-a furat trupul lui Iisus, deci că străjerii nu-și făcuseră datoria, ar fi urmat ca aceștia să fi fost pedepsiți, ori știm că nici urmă de așa ceva!

Dar chiar dacă am admite că soldații au adormit, ce preț am putea pune, în acest caz, pe mărturia unor oameni care fac depoziii pentru un fapt petrecut în timpul când ei dormeau? Mărturia pentru furarea trupului nu poate avea nici o valoare căci, sau ei n-au dormit și și-au făcut datoria, nelăsând să se fure trupul, sau au dormit și atunci n-au avut de unde ști că trupul s-a furat.

c. Rămâne în sfârșit ipoteza viziunii. După această ipoteză, apostolii au fost sinceri în convingerea lor că Hristos a înviat. Această înviere însă n-a fost reală, ci numai rezultatul unei viziuni. Iar pentru a susține această teză, se fac fie apropieri cu diferite cazuri de patologie religioasă, fie punându-se în seama discipolilor și femeilor cu care s-a întâlnit Iisus după înviere toate bolile și metehnele posibile și imposibile ale nervilor. În cazul acesta, ar trebui ca această stare maladivă să se fi extins asupra tuturor celor care declară că l-au văzut pe Iisus înviat. A declara însă pe toți cei ce l-au văzut pe Iisus după înviere, până la Pavel, robi ai iluziilor și ai unor boli nervoase e a nimici cu totul ordinea lucrurilor și a prefăce întreaga lume într-un conglomerat de nevropați.

Contra tuturor acestor obiecții se ridică însă fapte precise pentru dovedirea învierii reale a lui Hristos:

a. Iisus se arată după Înviere mai multor persoane, în mai multe rânduri și în diferite locuri: femeilor mironosite (Lc. 24, 1-8), lui Luca și lui Cleopa (Lc. 24, 15-35), celor unsprezece [apostoli] și celorlalți [însoțitori] (Lc. 24, 33-53), lui Toma, căruia îi arată, din cauza îndoielii, urmele cuielor și ale sulitei (In. 20, 24-29), la Marca Tiberiadei (In. 21, 1-14).

b. Soldații care păziseră mormântul vin în oraș și spun mai-marilor preoți că Iisus pe care-l păzeau în mormânt a înviat.

c. Dușmanii Mântuitorului Hristos se poartă în așa fel după înviere încât ei înșiși dovedesc că Hristos a înviat: plătesc soldaților să nu spună că Iisus a înviat, ci că a fost furat; când apostolii propovăduiesc învierea Domnului, în ziua de Rusaliu și după aceasta, iudeii nu se gândesc să răstoarne afirmația lor în privința învierii, ci caută să le interzică vestirea învierii celui răstignit și propovăduirea învățaturii lui.

d. Dar argumentul hotărâtor pentru învierea Domnului sunt apostolii și răspândirea grabnică și triumfală a creștinismului.

În timpul judecății și morții Mântuitorului, îi vedem timizi, retrași, ascunși de teama iudeilor. Petru se leapădă de El la simpla bănuială a unei servitoare în timpul judecății, la care nici nu apăruse ca martor, ci ca spectator strecurat prin mulțime, stând afară în curte. La răstignire nu-l vedem decât pe Ioan, adus mai mult de durerea Maicii Domnului decât de credința că cel răstignit va săvârși minunea învierii. La luarea de pe cruce ei nici nu participă, ci această ultimă îngrijire dată omului pe nedrept crucificat o fac cei doi nobili: Iosif și Nicodim. Ei nici măcar nu sunt cei dintâi care vin să cerceteze mormântul, iar când Petru și Ioan, după vestirea Mariei Magdalena, vin la mormânt, vin cu duhul îndoielii. Dar, după ce au văzut „piatra răsturnată și giulgiurile goale zăcând” și după ce Mântuitorul li s-a arătat, când ei încă stăteau ascunși și cu ușile încuiate de teama iudeilor, o subită și completă transformare s-a petrecut în sufletele lor. Au văzut și au crezut! Din timizi și retrași, devin curajoși și hotărâți! Îndoielnici, chiar în timpul conviețuirii lor cu Iisus, devin răspânditori și vestiitori hotărâți ai învierii și învățaturii lui

Iisus. Chemați în fața judecătorului, ei răspund: „Judecați de este drept în fața lui Dumnezeu să ascultăm mai mult de oameni decât de Dumnezeu” (Fapte 4, 19). Suferă persecuția, ura și martiriul, ca apostolul Iacob, și, părăsind Iudeea, duc vestea învierii în largul pământului. Căruia fapt s-a putut datora această schimbare, dacă nu convingerii absolute a lucrului văzut al învierii Domnului, care pecetluisese definitiv misiunea sa omenească și pe cea dumnezeiască? Să fi putut face acest lucru iluzia, înșelarea, minciuna? Ar însemna să răsturnăm istoria și rațiunea, dacă am admite acest lucru. Pentru minciună nu suferă cineva martiriul și prin simplă iluzie nu se transformă un umil pescar în învățător al lumii!

3. Răspândirea creștinismului ca argument al dumnezeirii creștinismului. Activitatea, faptele și viața apostolilor de după învierea Domnului sunt cea mai strălucită dovadă a învierii lui, după cum aceeași dovadă ne-o oferă răspândirea rapidă și minunată a creștinismului. Dacă la baza creștinismului ar fi fost iluzia și înșelăciunea învierii, cum s-ar putea explica această cucerire a lumii de creștinism? E un exemplu unic în istorie. Religii s-au mai răspândit, dar prin puterea expansiunii politice sau a sabiei, cum a fost mahomedanismul. Însă creștinismul a luptat contra puterii formidabile a statului roman, care a marcat cu sângele miilor de martiri răspândirea religiei creștine. Această răspândire a religiei creștine e minunea istoriei — și e dovada dumnezeirii lui. „Căci de-ar fi fost de la oameni, el s-ar fi risipit”, cum spune Gamaliel, fariseul iudeilor, în sinedriu, dar, fiind de la Dumnezeu, „a biruit lumea”. Dacă creștinismul ar fi fost o simplă „sectă iudaică”, cum afirmă raționaliștii, s-ar fi consumat și pierdut în sânul iudaismului și nici n-ar fi trecut granițele Iudeei. Însă ca o religie cu totul străină celorlalte religii și cu totul contrară religiei de stat a romanilor să biruiască, cu toată opoziția pusă în calea lui, iată [ceva] ce nu se poate explica fără a admite singura explicație valabilă și posibilă: originea și puterea dumnezeiască a creștinismului.

Se caută totuși a se găsi explicații naturale în împrejurările politice ale împărăției romane și în starea de decădere religioasă a popoarelor, [pre]cum și în setea după o religie

nouă care, toate, ar explica această răspândire. Se zice: unitatea politică a poporului roman, posibilitatea de rapidă circulație, răspândirea limbii eline au înlesnit această răspândire. Prezența comunităților evreiești în mai toate orașele și centrele mai de seamă a pregătit ideea mesianică și a înlesnit primirea creștinismului. Setea religioasă și invazia cultelor orientale au contribuit de asemenea la această repede acceptare, ca și starea de mizerie a populației de jos și cea de decadentă morală a celei de sus.

Condițiile prielnice oferite de unitatea politică și lingvistică, ca și de decădere a religiei de stat din Imperiul roman, favorizau răspândirea oricărei alte religii, nu numai a creștinismului. Atâtea religii venite din Orient își disputau locul și dreptul de a cuceri poporul roman. De ce a izbutit tocmai creștinismul?

Comunitățile iudaice nu ofereau, prin ele însele, un mijloc prielnic pentru acceptarea creștinismului, ci mai degrabă constituiau o piedică. Iudeii erau și atunci urâți de celelalte neamuri, în special de romani, și multe din acuzațiile aduse creștinilor izvorau tocmai din confundarea lor cu iudeii. Iudeii au fost și au continuat să fie cei mai înverșunați adversari, calomniatori și denunțatori ai creștinilor în Imperiul roman. E drept, sinagogile evreiești au fost centrele de unde apostolii și-au început predica și dintre ei s-au recrutat primii creștini. Dar numai după ce a biruit Hristos în inimile lor, au devenit ei răspânditori ai creștinismului, deși adesea au fost cel mai greu de convertit.

Starea de nemulțumire a maselor populare putea să fie mai ușor folosită de celelalte religii, care căutau să speculeze aceste nemulțumiri. Cum de a biruit tocmai creștinismul, care venea cu asprimea sa morală, cu cultul muncii și cu ideea de sacrificiu, [pre]cum și cu iubirea dintre oameni? Această iubire de oameni nu cadra cu spiritul revoluționar și ura socială pe care le nasc mizeria și nedreptățile sociale. Dar creștinismul n-a fost îmbrățișat numai de clasele de jos, ci și de foarte mulți dintre nobili, care au dat și primii martiri ai creștinismului.

Cărei puteri se datorează faptul că un Petru sau un Pavel au putut birui în cetatea strălucită a Romei, unde trona încă

farmecul dialecticii oratorice și filosofice și preceptele morale ale unui Seneca?

Răspândirea și triumful creștinismului se datorează dumnezeirii lui și sunt opera divinului întemeietor, Iisus Hristos, cel care, înviind din morți, a biruit moartea și a recâștigat, pentru Dumnezeu, lumea.

LECTIA a XIX-a

**1. Sfânta Scriptură. 2. Inspirația dumnezeiască.
3. Autenticitatea Sfintei Scripturi.**

1. Sfânta Scriptură. Revelația dumnezeiască pe care se întemeiază religia creștină este cuprinsă în Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament și în Sfânta Tradiție. Vechiul Testament cuprinde cărțile lui Moise și ale profetilor, iar Noul Testament, cele patru Evanghelii, Faptele apostolilor, Epistolele apostolice și Apocalipsa. Ele alcătuiesc un tot organic — Sfânta Scriptură — și sunt baza religiei creștine. Cuprinzând descoperirea lui Dumnezeu, ele sunt fructul inspirației divine, după cum atestă Sfântul apostol Pavel: „Evanghelia propovăduită de mine nu este de la oameni, căci nici eu de la om n-am primit-o, ci prin descoperire de la Iisus Hristos” (Gal. 1, 11-12). Deci toată Sfânta Scriptură este inspirată și are aceeași valoare pentru credința creștină, amândouă „testamentele” cuprinzând cuvântul lui Dumnezeu.

Vechiul Testament „este o pregătire pentru cel nou”, o „călăuză spre Hristos” (Gal. 3, 24), iar Noul Testament este împlinirea celui Vechi, cum spune însuși Mântuitorul: „N-am venit să stric Legea ori proorocii. N-am venit să stric, ci să plinesc” (Mt. 5, 17). Deci e greșită părerea acelor care cred că pot elimina Vechiul Testament din unitatea și plinătatea revelației creștine. Chiar dacă Vechiul Testament nu cuprinde revelația deplină, ci este numai „o umbră a Legii”, cum îl numește apostolul Pavel, totuși el cuprinde cuvântul Domnului și este baza Noului Testament. Inspirația divină este aceeași în Vechiul ca și în Noul Testament și, după zisa aceluiasi sfânt apostol, „toată Scriptura este inspirată” (Tim. 3, 16).

Contra inspirației cărților sfinte s-au adus multiple și înverșunate atacuri din partea raționaliștilor. Obiecțiile sunt:

a. Sfânta Scriptură conține erori și contradicții față de datele istorice și științifice precise, ceea ce exclude inspirația sau, admitând-o, ar însemna să investim cu putere divină eroarea, ceea ce ar fi absurd.

b. Cărțile sfinte nu aparțin nici autorilor, nici epocilor ce li se atribuie.

În ce privește presupusele erori, trebuie să lămurim ce se înțelege prin actul inspirației.

2. Inspirația dumnezeiască a Sfintei Scripturi. Prin inspirația cărților Sfintei Scripturi nu se înțelege o inspirație în sensul că Dumnezeu ar fi insuflat înseși cuvintele în care scriitorii și-au tradus gândirea lor inspirată. Aceasta ar fi un antropomorfism incompatibil cu spiritualitatea ființei divine. Ci prin inspirație se înțelege o înrăurire lăuntrică, o luminare a gândului și o creștere specială a puterilor sufletești a sfinților scriitori, pentru primirea și priceperea lucrurilor descoperite.

Această descoperire lăuntrică încredințată de Dumnezeu omului în actul inspirației a fost transpusă de el în veșmântul cuvintelor, legate [inevitabil] de toate contingentele și insuficiențele verbale și locale. Forma de exprimare a adevărilor descoperite aparține deci omului inspirat — profetului —, și nu Dumnezeului inspirator; iar omul era legat de graiul contemporanilor, de felul lor de a se exprima, [prelucum și de] putința lor de înțelegere. Acestea puteau conține „erori” în exprimarea ordinii naturale a lucrurilor, dar nu în cea internă din actul inspirației. Tinta acesteia era doar descoperirea adevărilor religioase și morale, nu și științifice. De aceea, în actele de inspirație, nici nu poate fi vorba de „erori științifice”. Tinta revelației nu era de a descoperi lumii o nouă știință, ci de a-i descoperi și menține o dreaptă și curată conștiință despre Dumnezeu. Și aceste adevăruri religioase au fost deasupra erorilor. Felului de exprimare al epocii se datorează și tonul, adesea prea plastic sau prea violent, al unora dintre viziunile inspirate sau din anunțarea unor avertismente morale! Indecența atribuită unora dintre expresiile Vechiului Testament aparține însă mai mult sensibilității moderne artificializate, decât unei imoralități a textelor sacre. Veridicitatea și puritatea inspirației nu pot fi influențate de contingentele felului de exprimare sau înțelegere al epocii în care au fost scrise.

Raționalismul ridică obiecțiuni și privitor la autenticitatea cărților inspirate. El afirmă că diferitele cărți ale Sfintei

Scripturi nu provin de la autorii cărora li s-au atribuit, și nici n-au fost scrise în epocile în care au fost plasate. Aceste critici sunt aduse atât Vechiului Testament, în special Pentateuhului, cât și Noului Testament, în special Evangheliilor. ~

3. Autenticitatea Sfintei Scripturi. Obiecțiile aduse contra autenticității Pentateuhului sunt: a. că el n-ar proveni de la Moise; b. că n-ar proveni de la un singur autor și că nici nu aparține epocii lui Moise, ci uneia ulterioară.

Prima obiecție se sprijină pe faptul că, în afară de Biblie, Moise nu e atestat nicăieri ca un personaj istoric. A doua, pe diferențele de stil și dubla întrebuintare a denumirii lui Dumnezeu: *Elohim* și *Iahweh*, [iar a treia] pe faptul că în Pentateuh sunt cuprinse fapte ulterioare vieții lui Moise, cum este însăși moartea lui.

Față de aceste obiecții, critica textelor a stabilit:

a. Persoana lui Moise este atestată de toată conștiința iudaică. Iosua, urmașul lui Moise, îl indică drept autor al legii. Multiplele expresii egiptene din Pentateuh indică drept autor pe cineva venit din Egipt, cum era cazul lui Moise.

b. Diferențele de stil se explică prin colaboratorii care au ajutat la redactarea textului sau prin diversitatea documentelor folosite. Dubla denumire a lui Dumnezeu corespunde unei deosebiri de conținut: *Elohim* înseamnă „Dumnezeu creatorul și proniatorul lumii” și e folosit la început unde e vorba de creație, iar *Iahweh* înseamnă „Dumnezeu în legătură specială cu poporul evreu” și e folosit în partea care se ocupă special de destinele poporului iudeu.

c. Pasaje cuprinzând evenimente ulterioare [vieții] lui Moise au fost adăugate mai târziu, la transcriere. Moartea lui Moise, care nu a putut fi scrisă de Moise însuși, a fost adăugată Pentateuhului ca o încheiere naturală a lui. Luat în întregime însă, Pentateuhul prezintă o unitate organică și un plan unitar de organizare și realizare, ceea ce duce la un singur autor.

În ce privește conținutul Pentateuhului, ideile religioase și morale din el exclud ideea unei compilări după cosmogoniile egiptene sau babiloniene. Monoteismul și morala superioară din Vechiul Testament sunt unice în lumea veche,

decă nu avea de unde le împrumuta. Ele nu se pot concepe decât printr-o inspirație supranaturală. Asemănările cu cosmogonia babiloniană privitoare la creație și potop sunt explicabile prin izvorul comun al revelației primordiale, descoperită tuturor neamurilor. Ideea unui Dumnezeu unic și a unui răscumpărător e specială însă iudeilor și este fructul unei revelații speciale.

Critica raționalistă a tăgăduit atât caracterul istoric al faptelor relatate de Evanghelii, cât și autenticitatea Evangheliilor. Ele nu ar proveni de la autorii indicați — discipoli direcți ai Mântuitorului, ca Sfinții apostoli Matei și Ioan, sau ucenicii acestora, Luca și Marcu —, ci ar fi opera unor personaje de mai târziu. Evangheliile n-ar fi fost scrise imediat după înălțarea Mântuitorului, ci abia prin veacul al III-lea și chiar al IV-lea, fiind doar rezultatul credințelor populare țesute în jurul ideii mesianice. Aceste critici au mers atât de departe, încât au culminat în strania idee că Evangheliile nu expun viața unui Iisus istoric, care nici n-a existat, ci a unui Mesia simbolic, a unui Iisus mitic. Această teorie formulată de criticii raționaliști D. F. Strauss și F. Bauer a fost reluată în timpul de față de filosoful materialist german Drews și reeditată recent de publicistul francez P. L. Couchoud în cartea sa *Le Mystère de Jésus*.

Aceste critici, firești din partea materialismului ateist, au fost facilitate de critica raționalistă a textului sacru, inaugurată de liberalismul protestant. Liberul examen decretat de aceștia în cercetarea Sfintei Scripturi a dus la negarea tuturor textelor. În acest examen, prezența lui Hristos era incomodă, nu numai ca Dumnezeu, dar și ca om. El trebuia să dispară și ca om, spre a putea dispărea ca Dumnezeu. Dar, pentru aceasta, trebuia să dispară în primul rând puterea documentară a izvoarelor, care atestau existența lui: Evangheliile. Ele nu trebuiau să fie nici inspirate, nici opere ale unor martori oculari, care l-au văzut pe Iisus.

Astfel de teorii au fost de mult înlăturate din sânul criticii științifice, care a restatormit ceea ce ofensiva ateistă și raționalistă crezuse că distruge. E de ajuns să cităm două autorități în materie, care nu pot fi acuzate de „teologism”. Dintre cei mai vechi cităm pe Renan, autorul cunoscutei *Vieți a lui*

Iisus, care, deși umanizează pe Iisus, nu contestă istoricitatea lui, nici autenticitatea Evangheliilor. După el, Evangheliile provin de la autori consacrați și au fost scrise, toate, în secolul I, și anume: a lui Marcu în [anul] 74, a lui Matei în 84, a lui Luca în 94, iar a lui Ioan la finele secolului I sau începutul secolului al II-lea. Dintre cei noi cităm pe Adolf Harnack, reprezentant strălucit al protestantismului liberal și specialist în critica textelor evanghelice și care, după cercetări mai noi, fixează compunerea Evangheliei lui Marcu între [anii] 65 și 70, a lui Luca între 60 și 67, iar a lui Matei între 70 și 75.

O puternică dovadă în sprijinul autenticității Sfintei Evanghelii ne-o oferă însă faptul că scriitorii creștini din veacul al II-lea cunosc și citează toate cele patru Evanghelii. Astfel, părintele apostolic Papias, între anii 125 și 140, indică pe Matei ca [fiind] cel ce a scris în limba ebraică *Cuvintele Domnului*, iar pe Marcu, discipol al apostolului Petru, drept cel ce a scris Evanghelia după povestirea acestuia, „Marcu neavând altă grijă decât de a reproduce cele predate lui Petru”, accentuează Papias. Un alt părinte apostolic, Barnaba, între anii 100-103, vorbește de *Evangheliile scrise*, iar Sfinții Ignatie și Clement Romanul, de cele *trei Evanghelii*. Scriitorul Tațian — cunoscutul apologet de la începutul veacului al doilea —, încearcă chiar o concordanță a Evangheliilor. Colecția Moratori, datând din secolul al II-lea, vorbește de Evanghelia a treia, a lui Luca și de a patra, a lui Ioan.

În ce privește existența istorică a Mântuitorului, așa cum ne-o atestă Sfintele Evanghelii, ea este atestată și de izvoare profane contemporane. *Talmudul*, cât și *Antichitățile iudaice* ale lui Iosif Flavius, cunoscutul istoric evreu, din sec. I, pomenesc de Iisus-Mesia, iar izvoarele romane, prin istorici de autoritatea unui Pliniu, Suetoniu sau Tacit vorbesc de existența istorică a lui Iisus.

Și dacă n-am avea decât textul precis și categoric din *Analele* lui Tacit care consemnează răstignirea lui Iisus sub Pontiu Pilat și ar fi suficient, pentru a nu mai fi posibilă vreodată urmă de îndoială.

Inexistența lui Iisus apare drept cea mai bizară problemă din câte s-au pus vreodată în istorie. Un creștinism fără Iisus Hristos ar fi fost cea mai mare și mai inexplicabilă minune a

lumii, iar evangheliștii care l-ar fi inventat, cei mai mari falsificatori sau cei mai geniali scriitori, sau cum zice Rousseau „acești evangheliști ar fi tot atât de mari, dacă nu mai mari decât însuși dumnezeiescul Iisus”. Cine citește o pagină din Evanghelia își dă seama de caracterul unic al acestor scrieri care, compuse de oameni simpli cum erau, după trup, autorii lor, conțin adevăruri eterne. Căci, deși scrise acum 2000 de ani, ele sunt și astăzi tot așa de actuale și tot așa de vii încât vorbesc fiecăruia dintre noi, așa cum vorbeau creștinilor cărora le-au fost adresate pentru prima dată. Această putere nu le poate veni decât din harul inspirației dumnezeiești care este în ele.

PARTEA A III-A

CREȘTINISMUL

1. Ce este Biserica creștină? 2. Însușirile Bisericii.

1. Ce este Biserica creștină? Prin biserică înțelegem adunarea celor ce cred și mărturisesc învățătura Domnului Iisus, depozitată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Mântuitorul a afirmat aceasta în multe locuri, dar mai ales în cele adresate prin Petru tuturor celorlalți apostoli: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (Mt. 16, 18).

Scopul bisericii este să cuprindă toată lumea pentru că „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui” (Mc. 16, 16).

Necesitatea bisericii, nu numai ca parte internă, de credință, ci și ca manifestare externă, de adunare văzută și constituită, este reclamată de alcătuirea psiho-fizică a omului. De aceea organizarea Bisericii creștine coincide cu însăși ivirea creștinismului. Astfel de adunări, mai mari sau mai mici, dar toate ținând către edificiul cel mare și universal al Bisericii, le găsim în funcție chiar din epoca apostolică (de pildă, biserica din Ierusalim, din Antiohia, din Galateea, sau biserica din casa lui Filimon, a lui Aquila și Priscila etc.). Ele dovedesc că realizarea Bisericii nu se poate concepe în afară de această constituire a sa în adunare văzută, unde se văd roadele credinței și având rol nu numai individual, dar și social. Capul nevăzut al acestei Biserici este Mântuitorul Hristos (Col. 1, 18; Ef. 5, 23), care o conduce prin asistența Duhului Sfânt; iar capul văzut e ierarhia întemeiată de Mântuitorul. Această ierarhie — episcopi, preoți și diaconi — întemeiată pe tradiția constantă a Bisericii și pe Sfânta Scriptură, are cu ea și autoritatea, și istoricitatea. Sfânta Scriptură o adevărește, părinții apostolici, ca Ignatie Teoforul, o atestă și o definesc, cele două mari Biserici — de răsărit și de apus — o au încă din veacurile primare ca pe cel mai firesc atribut al unui corp constituit.

Două direcții extremiste au combătut biserica văzută: [mai întâi] protestanții raționaliști, (Harnak, Sabatier) care susțin că

Hristos nu s-a gândit să întemeieze o biserică în înțelesul de corp văzut, ci numai o „împărăție a lui Dumnezeu” launtrică și spirituală, fără instituirea specială de dogmă, cult și ierarhie. Din această biserică spirituală nu fac parte decât „sfinții”, cei anume „aleși” și „predestinați” mântuirii.

Această părere a protestanților este fundamental opusă învățaturii Mântuitorului. Mântuitorul privește Biserica întemeiată de El ca un corp văzut, în care stau și dreptii, și păcătoșii, care vin spre mântuire. Astfel, la Matei 13, „împărăția cerurilor” este înfățișată ca un pom în care sălășluiesc toate păsările (32); ca o împărăție în care stau și buni, și răi; ca o țarină, în care este și grâu, și neghină (36-41); ca o mreajă, în care se prind pești de tot felul (47-48); ca un ospăț de nuntă, la care iau parte și buni, și răi. Apostolul Pavel spune lămurit că Biserica lui Dumnezeu se ascamăna cu o „casă mare, în care nu sunt numai vase de aur și de argint, ci și de lemn și de lut; și unele sunt spre cinste, și altele spre necinste” (2 Tim. 2, 20). Dacă cei păcătoși n-ar putea face parte din biserica lui Hristos, atunci cum li s-ar da acestora mântuirea? Nu pentru mântuirea acestora a venit Mântuitorul și nu pentru aceștia a „prisosit harul”?

În al doilea rând, combat biserica văzută cei ce împărtășesc părerea că prin Biserica creștină se înțelege numai Biserica eshatologică, împărăția finală și triumfătoare. Alături de această Biserică triumfătoare, a împărăției finale, avem Biserica luptătoare care e comunitatea tuturor celor ce locuiesc pe pământ, cred în învățăturile Mântuitorului și se pregătesc pentru intrarea în Biserica triumfală. Planul răscumpărării neamului omenesc și al mântuirii are trei etape bine distincte: una pregătitoare, cum a fost cea a Vechiului Testament, una luptătoare și răscumpărătoare, a Noului Testament, și una finală, a împărăției cerești, cea triumfătoare.

2. Însușirile Bisericii. Articolul al nouălea din „Simbolul de credință” ne arată că însușirile esențiale ale Bisericii creștine sunt: „una, sfântă, sobornicească și apostolească”.

Unitatea bisericii se vede din cuvintele apostolului Pavel: „Precum Hristos este unul, tot așa și Biserica lui este una” sau din cuvintele către Efeseni ale aceluiași apostol: „un

domn, o credință, un botez și un Dumnezeu și Tatăl tuturor” (*Mărturisirea ortodoxă*, răspuns la întrebarea 83).

E firesc ca biserica, având un singur cap, pe Mântuitorul Hristos, să formeze un singur trup.

Sfântul apostol Pavel zice drept aceea despre credincioși: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare în parte” (1 Cor. 12, 27).

Unitatea Bisericii este păstrată prin unitatea de conducere (ierarhia) și prin unitatea de credință (un botez), adică [prin] tainele și asistența Duhului Sfânt, care alcătuiesc și principiul infailibil (care nu poate greși) al nealteratului izvor creștin.

Această infailibilitate este atributul firesc al Bisericii creștine în totalitate, deci și prin expresia sa canonică, care este Sinodul în consensul unanim al acestuia. (De aceea și formula consacrată de primul Sinod ecumenic: „așa ni s-a părut nouă și Duhului Sfânt”). Infailibilitatea nu poate fi atributul unei persoane fizice, fie acela patriarh, papă etc.

Episcopii Romei, declarându-se infailibili și arogându-și dreptul de a defini *ex cathedra* învățătura Bisericii, au inovat în materie de credință înfruntând singura și legiuita autoritate, care este Sinodul ecumenic (păstrătorul depozitului sacru al Bisericii). Prin această inovație, ei au devenit schismatici și s-au depărtat de Biserica adevărată, care este una, cea Ortodoxă, în care adevărata învățătură nu a fost alterată.

Sfântă. Această însușire a Bisericii se deduce din sfințenia întemeietorului ei și din scopul urmărit de ea, care este sfințirea și mântuirea credincioșilor.

Sobornicească. Biserica se numește sobornicească sau catolică [i.e. universală], fiindcă ea, după cum lămurește „Mărturisirea ortodoxă” (Răspuns la întrebarea 84), nu primește nume de la vreun loc, chiar de ar fi acesta cel mai ales. Biserica este una și aceeași, indiferent dacă e în Antiohia sau Efes, în Roma sau Constantinopol, dacă a fost întemeiată la început de Sfinții apostoli, sau de urmașii mai îndepărtați ai acestora. Acestea toate sunt biserici particulare față de Biserica creștină în genere, una și sobornicească. Dintre ele, singură Biserica din Ierusalim se numește maică a tuturor, căci ea, cea dintâi, s-a învrednicit de venirea Mântuitorului și din ea a pornit vestirea Evangheliei în toată lumea.

Întăietatea și catolicitatea pe care vrea să și le atribuie Biserica Romei sunt lipsite de temei. „Primatul Romei” și „Primatul papal” sunt străine și contrare învățaturii Bisericii creștine, care nu are alt cap decât pe Hristos. Prezența și predica apostolului Petru la Roma nu poate crea vreun drept sau sprijin pentru această pretenție. Mai întâi, fiindcă n-a existat un primat al lui Petru asupra celorlalți apostoli. Mântuitorul a înfruntat chiar astfel de veleități de mărire între apostoli, cum a fost cazul cu cererea făcută de fiii lui Zevedei (Mc. 10, 35-41).

Petru a avut între apostoli o întâietate onorifică, o cinstire pentru vârsta sa mai înaintată, și nu un primat sau șefie. Ucenicul pe care îl iubea deosebi Mântuitorul era Ioan, și nu Petru; iar când Domnul a ținut să arate acte de favoare unora dintre apostoli, împreună cu Petru a luat și pe Iacob, și pe Ioan (v. Schimbarea la față).

Romano-catolicii invocă, în sprijinul unei întâietăți pe care Mântuitorul ar fi acordat-o lui Petru, făcând din el cap și temelie a Bisericii, pasajul din Matei 16, 18: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui”. Pentru ca acest citat să aibă înțelesul pe care vor să i-l dea romano-catolicii, Mântuitorul ar fi trebuit să spună însă: „Tu ești Petru și pe tine voi zidi Biserica Mea”. Prin „piatră” însă aici se înțelege mărturisirea făcută de Petru despre dumnezeirea lui Hristos, căci pe aceasta s-a și zidit Biserica. De altfel, prin cuvântul „piatră” este deseori desemnat, în Evanghelie, [însuși] Mântuitorul: „piatra cea din capul unghiului”, „piatra cea din veac ascunsă”, „piatra cea de mult pret” etc.

De asemenea se invocă cuvintele Mântuitorului spuse lui Petru: „Și-ți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri” (Mt. 16, 19). Mântuitorul încredințează tuturor apostolilor această putere când îi trimite la propovăduire, și nu numai apostolului Petru. În cazul de față, Mântuitorul se adresează lui Petru, în numele tuturor apostolilor, fiindcă și Petru, la întrebarea pusă de Iisus tuturor apostolilor, răspunsese el în numele tuturor. Această prioritate ar vrea să o scoată catolicii și din rugăciu-

nea specială făcută de Mântuitorul pentru întărirea credinței lui Petru (Lc. 22, 32). De drept, această rugăciune nu era decât anunțarea întreitei lepădări pe care avea să o făptuiască Petru față de Iisus, pentru care apoi Mântuitorul îl iartă și-l reprimete în apostolat, prin întreita chemare: „Paște oile mele” (In. 21, 15-17). Deci nu se poate vorbi nici de o întâietate a lui Petru în timpul viețuirii cu Mântuitorul, și nici de un primat al acestuia după înălțarea Mântuitorului. „Nu este alt cap al Bisericii decât Hristos”, zice apostolul Pavel și „nu este alt învățător decât învățătorul Hristos”, zice Mântuitorul (Mt. 23, 10).

De asemenea, din faptul că apostolul Petru a propovăduit la Roma, nu se poate scoate un temei pentru întâietatea scaunului roman față de celelalte scaune. Apostolul Petru a propovăduit întâi la Ierusalim, înainte de a fi propovăduit la Roma, și întâietatea s-ar cuveni Ierusalimului, și nu Romei.

Trebuie recunoscut însă că nu motive dogmatice sau canonice au dus pe episcopii Romei la aceste pretenții, susținute adesea prin falsuri, cum sunt cunoscutele *decrete isidoriene*, ci numai motive lumesti și politice.

Biserica n-a recunoscut niciodată pretențiile papilor, cu toate presiunile încercate de ei. Aceasta a și fost cauza care a dus la marea schismă din 1054, care a împărțit creștinătatea în două: Occidentul papal și schismatic, de o parte, și Orientul ecumenic sinodal și ortodox, pe de altă parte.

Pornind de la această dată, deosebirile s-au accentuat. Pe când, în Orient, patriarhatul ecumenic de Constantinopol s-a manifestat ca un *drept de protie*, de *primus inter pares*, pentru asigurarea unității de conducere canonică și dogmatică înăuntrul Bisericii ecumenice, papa s-a erijat în suprem for dogmatic și monarhic — cesaro-papismul romano-catolic — întronând în Evul Mediu inchiziția, indexul și investitura, iar azi concepția statului religios internațional și concordatar.

Biserica apuseană acuză însă Ortodoxia că a căzut sub încălcarea politicii laice, fără să vadă că, de fapt, ea a trecut la exercitarea efectivă a puterii temporale, care nu este potrivită cu principiile de spiritualitate ale Bisericii universale. Ea a rupt în două cămașa învățaturii creștine, iar în veacul al XVI-lea a prilejuit o nouă rupere prin reforma lui Luther.

Apostolească. Apostolicitatea Bisericii înseamnă dăinuirea și așezarea ei pe învățătura Sfinților apostoli. Apostolii se numesc și ei întemeietori, fiindcă prin ei ni s-a păstrat ceea ce Mântuitorul a cuvântat și statornicit despre Biserica sa. Această sarcină le-a dat-o când le-a zis apostolilor: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui” (Mc. 16, 15-16). De aceea Sfântul Ioan a zis: „Iar zidul cetății avea douăsprezece pietre de temelie și în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului” (Ap. 21, 14). Iar Sfântul Pavel zice că suntem „zidiți pe temelia apostolilor și a prorocilor” (Ef. 2, 20). Din aceasta nu trebuie să înțelegem că apostolii sunt ei înșiși și în primul rând temelii, căci tot Sfântul Pavel spune: „altă temelie nimeni nu poate pune afară decât cea pusă, care este Iisus Hristos”.

Biserica noastră creștină de răsărit, păstrând cele patru însușiri: unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea, are și caracterul adevăratei religii creștine. De aceea ea își zice și este în adevăr: Biserica Creștină Ortodoxă (drept învățătoare).

LECTIA a XXI-a

1. Creștinismul și celelalte religii. 2. Brahmanismul. 3. Budismul. 4. Iudaismul. 5. Mahomedanismul.

1. Creștinismul și celelalte religii. Deși de la venirea Mântuitorului au trecut aproape două mii de ani și deși religia creștină cuprinde singura religie adevărată pentru cunoașterea lui Dumnezeu și [pentru] mântuirea omului, totuși și astăzi în lume dăinuiesc falsele religii. Din întreaga populație a lumii socotită la 1.640.000.000, abia 570 de milioane aparțin creștinismului. Și aceasta după cele mai favorabile statistici! (Vezi interesantele statistici din cartea d-lui V. Gh. Ispir, *Introducere în studiul religiunii comparate*.) Restul de peste un miliard aparține încă păgânismului, dintre care sute de milioane politeismului și cultului strămoșilor! Unele dintre aceste religii necreștine au o conștiință superioară despre Dumnezeu, fiind monoteiste, cum sunt iudaismul și mahomedanismul. Totuși, și ele sunt excluse de la opera de mântuire, care nu există decât „prin Hristos și Biserica sa”.

Creștinismul nu a încetat și nu încetează să răspândească Evanghelia către toate aceste popoare și mulți dintre adepții diferitelor religii se îndreaptă treptat către creștinism. Biserica romano-catolică și cea protestantă, ca și cea rusă, și-au asigurat în acest domeniu frumoase merite. În această operă de vestire a Evangheliei „la tot pământul”, o mai vie rezistență opun vechile religii ale înzilor — brahmanismul și budismul —, care stăpânesc cea mai mare parte din Asia, ca și mahomedanismul care, datorită unui curent de expansiune politică, a ajuns să stăpânească în Africa și bună parte din Asia. De asemenea, rezistă, închis în mirajul înșelător al venirii unui Mesia național, mozaismul iudeilor. Acestea și sunt de altfel cele mai însemnate și mai bine reprezentate religii după creștinism.

2. Brahmanismul. Este vechea religie care stăpânește și azi în India. Este un amestec între politeismul naturalist al

Vedelor, cum se numesc cărțile sacre ale brahmanismului, și monismul panteist, ieșit din meditațiile religioase ale preoților brahmani. Religia Vedelor, anterioară brahmanismului, era prea naturalistă și prea senzualistă. Păzitorii și cititorii Vedelor — preoții brahmani — au căutat să spiritualizeze acest naturalism și au inventat ca zeu unic, pe Brahma, care nu este altceva decât rugăciunea zeificată. În fond, acest Brahma nu este decât o abstracție, un neant. Din acest neant, brahmanismul face să se nască tot și, în el, prin purificare și spiritualizare, să se reîntoarcă tot. De aici principiul metempsihozei reclamat de brahmanism pentru ca, prin reîncarnarea sufletelor după moarte în alte trupuri, să se poată face purificarea și reîntoarcerea lor în Brahma, adică în neant.

În forma aceasta abstractă, brahmanismul nu era accesibil maselor populare. Ele rămăneau tot la naturalismul vedic, adorând fenomenele naturii, la care adăugau și cultul animalelor cerut de doctrina încarnăției, care oprea tăierea sau mâncarea unor animale în care poate sălășlui un spirit în drum spre sânul lui Brahma.

În schimb, brahmanii-preoți au făcut din religie mai mult un motiv de meditații filosofice. Sensul și rostul vieții fiind „neantul” — nimicul —, suprema fericire este să ieși din această viață. De aici caracterul de austeritate și asprime ascetică al brahmanismului.

Deși unele dintre principiile de conduită din brahmanism sunt superioare și frumoase, totuși ele sunt lipsite de sensul moral, ca și de cel religios, întrucât ele tind la distrugerea vieții, și nu la fericire. În sensul în care îl voiau și îl înțelegeau brahmanii, brahmanismul nici nu era o religie, ci un sistem filosofic. Poporul nici nu-l înțelegea, mulțumindu-se cu vechiul naturalism vedic.

Așa s-a și explicat succesul rapid pe care l-a avut budismul, care a reformat și înlocuit brahmanismul.

3. Budismul a venit ca o religie nouă, cerută de sufletul popular, care nu putea concepe religia austeră și rece, fără temple și zei, și pură contemplare filosofică, cum era brahmanismul. Întemeietorul acestei religii, care numără peste 150 de milioane de credincioși, este „înțeleptul” (Buddha),

Siddharta, din familia princiară Sakya. Ducând o viață plină de plăceri în sânul familiei, a ajuns prin meditație un înțelept, Buddha, după ce, părăsind familia, deveni călugăr muni, de aici denumirea de Sakyamuni, sub care mai e cunoscut. Înțelepciunea descoperită de el era că, pentru a domina viața, trebuie să știi să te eliberezi de ea tinzând către *nirvana*. Deci, în fond, același principiu ca și brahmanismul. Deosebirea, care a și asigurat succesul budismului, e că, deși nici el nu învăța ceva despre zei, adepții lui [Buddha] l-au făcut pe el zeu și i-au instituit un cult. Aceasta i-a asigurat succesul față de rigiditatea abstractă a brahmanismului, deși Buddha însuși învăța aceleași lucruri: agnosticismul religios, eliberarea de viață, metempsihoza după moarte și trecerea în *nirvana*. Prin organizarea [pe care] și-a dat-o și mai ales prin admirabilele ordine călugărești [pe] care și le-a organizat, budismul a izbutit să se răspândească foarte iute, mai ales în afară de granițele Indiei: în China, Tibet, Japonia, înlocuind aici brahmanismul. În India propriu-zisă, budismul, deși a prins, s-a amestecat în curând cu alte religii populare și a dat naștere unei noi religii, denumite *hinduism* sau *neo-brahmanism*, în care s-a contopit și brahmanismul, și care e azi religia cea mai răspândită în India, numărând peste două sute de milioane de adepți. Caracteristic e faptul că acest neobrahmanism a împrumutat foarte multe elemente din creștinism și o direcție a lui, *vishnuismul*, a adoptat atât ideea de treime, cât și [pe] cea de întrupare și răscumpărare. Cu toate acestea, datorită curentelor și riturilor populare care au fost adoptate de hinduism, ca și de vishnuism, practicile și ceremoniile lor sunt așa de crude și bizare — se merge chiar până la sacrificii umane oferite zeiței Kali — încât neo-brahmanismul reprezintă un regres chiar față de vechiul brahmanism; iar autoritățile engleze au trebuit să-i împiedice practicarea.

4. Iudaismul. Despre iudaismul actual este puțin de zis. Religia iudaică, prin ființa și scopul ei, fusese menită să fie numai o pregătire, „o călăuză spre Hristos” cum spunea apostolul Pavel (Gal. 3, 24). De aceea, cu venirea creștinismului, valabilitatea sa a și încetat. Tema mozaismului era

ideea mesianică ce urma să întroneze universalitatea religiei adevărate, în locul iudaismului particularist și exclusivist. De vreme ce împărăția mesianică s-a realizat prin venirea Mântuitorului și instituirea creștinismului, mozaismul și-a încheiat menirea. Perpetuarea lui este o eroare. Așteptarea unui alt Mesia cerut de interesele naționale ale iudaismului face din mozaismul de azi mai mult o doctrină națională decât una religioasă. Aceasta rezultă și din faptul că iudaismul trăiește și azi redus aproape exclusiv numai la poporul iudeu, fără să poată fi îmbrățișat de alte popoare.

5. Mahomedanismul. Mahomedanismul este religia ce prezintă cea mai stranie amestecătură între adevăr și eroare. Fondatorul său, Mahomed, arab de origine, s-a născut la Meca la anul 570 după Hristos. Se ocupa la început cu comerțul, ajutat de bogata văduvă Khadija, cu care mai târziu se și căsătorește. Prin natura comerțului intră în contact cu creștini și iudei, făcând cunoștință cu ambele religii, către care se simte atras. Convorbirile avute cu un călugăr creștin din pusturile Arabiei par să fi avut o deosebită influență asupra firii dispuse spre meditații a lui Mahomed. De aceea, în religia fondată de el, influența creștinismului este covârșitoare.

Ajungând la ideea unei reforme religioase pentru conaționalii săi, beduini rătăcitori ai deșertului arab, Mahomed se dedă meditațiilor religioase vreme îndelungată, după care își începe activitatea publică în Meca, locul său de origine, vestind pe Allah, singurul Dumnezeu, și pe el, Mahomed, profetul său.

În Meca nu este luat în serios, nici crezut. Fuge la Medina, unde predica sa e încoronată de succes. Această fugă, intitulată *begira*, este socotită drept începutul erei musulmane: anul 622. De aici profetul decretează „războiul sfânt” pentru răspândirea credinței în Allah și în profetul său. Arabii, entuziasmați de spiritul războinic al noii religii, o răspândesc cu sabia în Siria, Persia, Egipt, nordul Africii, Spania și chiar Franța, de n-ar fi fost victoria lui Carol cel Mare, care să înfrângă avântul acestor noi năvălitori. În răsărit, ajutat și de prielnice împrejurări politice, mahomedanismul se întinde în mai toată Asia — numai în India sunt peste 60.000.000 de ma-

homedani — și în Europa orientală, distrugând Imperiul bizantin și înfloritoarea viață creștină din aceste părți.

Doctrina mahomedanismului este cuprinsă în *Coran*, cartea lor sacră, care e un amestec deformat de puncte de credință luate din Vechiul Testament și [de] principii de morală luate din Noul Testament. Din mozaism, ia ideea monoteistă a unui singur Dumnezeu, concretizat în Allah. Acestuia îi adaugă pe profeții Vechiului Testament: Avraam, Moise, Ioan Botezătorul și pe însuși Iisus, căruia îi dă [un] loc de frunte între aceștia. Însă cel mai mare dintre profeți este el însuși, Mahomed, care este trimisul special și ultim al lui Allah: Paracletul, cel prezis de Evanghelie. Învățăturile morale — unele din ele, și anume cele luate din creștinism, curate și frumoase — sunt însoțite de un întreg ceremonial de rugăciuni, genuflexiuni, spălări rituale, posturi, care sunt zilnice, afară de cel mare, al Ramadanului etc.

Aceste prescripții morale sunt însă incompatibile cu latura senzuală în care e concepută în islamism atât viața de aici, cât și cea viitoare din sânul lui Allah. De asemenea ele sunt anihilate de principiul fatalismului, predicat de Mahomed. Acest fatalism a fost cel care a dat avântul războinic și puterea de expansiune pe care a avut-o mahomedanismul. Astăzi el se găsește într-o vădită decădere și locul său începe să-l recucerească creștinismul.

LECTIA a XXII-a

1. Biserica romano-catolică. 2. Biserica protestantă.

1. Biserica romano-catolică, ca și cea protestantă, face parte din trunchiul comun al creștinismului. Totuși, ele s-au rupt de comuniunea cu dreapta credință, deși biserica romano-catolică revendică pentru sine catolicitatea, adică universalitatea și unitatea credinței.

Vom afirma însă de la început că nici una, nici alta (și desigur, cea protestantă mai ales) nu-și pot revendica pretenția de adevărată religie creștină, așa cum ne-a lăsat-o Mântuitorul Hristos, fiindcă s-au îndepărtat de la predania Bisericii apostolice.

Biserica romano-catolică s-a rupt de la ecumenicitate:

a. Fiindcă și-a decretat, peste consensul celorlalte biserici, un primat papal de drept divin, care nu rezultă decât din dorința de mărire deșarte a episcopului Romei, pe câtă vreme întâietățile în biserică sunt numai onorifice și stau în legătură cu menținerea unității canonice și dogmatice din sânul bisericii, iar singurul cap al bisericii este Mântuitorul;

b. Pentru că a născocit, ca un corolar al acestei trufii, infailibilitatea papei în materie de definire a învățăturii, ceea ce este, după cum s-a arătat în capitolul despre biserică, o inovație cutezătoare și absurdă, pentru că se investește cu un astfel de atribut un om ce nu poate fi în afară de greșală, în locul Bisericii sobornicești „singura infailibilă”;

c. Fiindcă și-a decretat o autoritate lumească și regească, amestecând atribuțiile puterii spirituale cu cele temporare, care fac încă din papalitate un stat cu coloratură politică și cu o întreagă poliție diplomatică în loc de așezământ pur bisericesc, arogându-și titulatura de biserică monarhică;

d. Fiindcă a înscris în istorie pagina închiziției și a indexului, care au însemnat silnicie sângeroasă și intoleranță;

e. Fiindcă, în lupta pentru prozelitism, a încurajat infiltrația catolică pentru a favoriza etnic o națiune contra alteia;

f. Fiindcă a justificat toate incoerențele de doctrină și atitudini dubioase prin cazuistica iezuită;

g. Fiindcă a inovat în doctrină, pe lângă punctele arătate mai sus, și următoarele: întrebuințarea azmei la Sfânta Euharistie, însoțită fiind această taină și de alte abateri; ideea de purgatoriu (curățirea sufletelor într-un foc înainte de a se preaslăvi în rai; celibatul preoților; adaosul *Filioque* la „Simbolul de credință”. Aceste puncte, împreună cu primatul [papal], au provocat schisma de la 1054, de care singură Biserica romană este de vină.

Mai târziu s-au adăugat alte inovații, cum ar fi: indulgențele papale, teorie eronată care acordă papei puterea de a ierta păcatele pe bani și de a acoperi lipsa faptelor bune prin așa-zisele „merite prisositoare ale Domnului Isus Hristos, ale Maicii Domnului și ale sfinților”, de care singur papa poate să dispună.

Indulgențele au provocat, pe lângă alte cauze, reforma lui Luther din veacul al XVI-lea. Apoi dogma infailibilității (Conciliul Vatican I, 1870) și dogma concepției imaculate, etc. Fără îndoială, în ciuda acestor grave abateri (care nu îndreptătesc Biserica romană să numească pe cea orientală „schismatică”), Biserica romano-catolică este foarte puternic organizată. Dispunând de puternicele ordine ale congregațiilor și de un puternic aparat misionar, și-a asigurat merite mari prin răspândirea ideii creștine la popoarele păgâne ale Africii, Asiei și Americii. Plină de prestigiul carității franciscane, al cărturăriei dominicane, cu un trecut de emulații științifice continuat și sporit și în prezent, la care se adaugă puterica sa organizație politică, Biserica catolică stăpânește milioane de suflete. Dacă se desface însă de trufia sa seculară și temporală și de novatisme, ea este menită să se integreze și cu mai multă strălucire în vadul bimilenar al Bisericii creștine adevărate.

2. Biserica protestantă. Protestantismul (reforma) s-a născut din mai multe cauze, din [tre] care sunt de notat:

a. Cauze intelectuale. Se știe că spre sfârșitul veacului al XVI-lea, când izbucnește luteranismul, Renașterea (în științe, arte, literatură) era în floare. Umanistii făceau un fel de întoarcere spre antichitatea păgână, nu numai ca o reacțiune împotriva filosofiei scolastice a Evului Mediu, dar și contra

Bibliei însăși. Această mișcare facilita și în biserică ideea unei primeniri, a unei înnoiri, a unei reîntoarceri spre trecut, spre creștinismul primitiv;

b. Cauzele religioase. Paralel cu această mișcare intelectuală creșteau nemulțumirile față de libertinajul întronat în Biserica romană, în care disciplina slăbise, iar clerul se laicizase;

c. Cauze politice. Cezarismul și autoritarismul papal născuseră tendința de dezrobire politică a statelor, în special a celor din Germania, care suferiseră mult îndeosebi din cauza luptelor între papi și împărați. De aceea aceștia au fost cei care au și ajutat ca insurecția personală a lui Luther, izbucnită cu cearta pentru indulgențe, să devină o mișcare generală și națională germană, rupând în două Biserica apuseană.

Luteranismul. Doctrina luterană a plecat de la combaterea abuzului cu indulgențele, ca să ajungă la extrema cealaltă a ignorării oricărui preț al faptei în actul mântuirii.

Luther¹ opune faptelor și acțiunii harice a Bisericii mântuirea numai prin credință. Tăgăduind valoarea faptei, era natural să tăgăduiască și influența Bisericii văzute, prin care se manifestau și se valorificau faptele. Credința singură îndreptățind mântuirea, nu mai era nevoie de o ierarhie învățătoare de drept divin, nici de tainele sfînșitoare. Împărăția lui Dumnezeu devine o lucrare pur interioară, iar singura autoritate și regulă de credință este Sfânta Scriptură, pe care fiecare are dreptul și puterea să o interpreteze după liberul său examen. În afară de Sfânta Scriptură nu există alt izvor al revelației, deci se elimină și valoarea Tradiției. În practică, luteranismul a trebuit să cedeze din rigiditatea teoretică și să organizeze alte forme ale Bisericii văzute, rânduind un oficiu de predicăție și împărțire a tainelor, însă nu prin consacrare — sfînșire —, ci prin delegație din partea comunității. Din taine sunt păstrate numai două: Botezul și Euharistia. Putere sfînșitoare are numai Botezul. Euharistia are numai importanță simbolică, fiind un act de comemorare, cum este de altfel admisă și penitența, ca un act public [alcătuit] din meditații pioase și examen de conștiință. Din aceste principii care stau la baza protestantismului, se vede că el nu are un criteriu statornic spre a se putea închea și fixa. De aceea felurile curente și direcții ivite în sânul său, plecând de la

anglicanismul care admite ierarhia, și până la zwinglianism și calvinism, care exclud orice eficacitate a ei. Liberul examen și lipsa unei ierarhii conducătoare au pulverizat protestantismul și l-au deformat până la excluderea lui din sânul creștinismului. Fără unitate, fără conducere, fără sfînșenie, fără ecumenicitate, ce element mai poate aduce protestantismul în comuniunea religiei creștine adevărate? Liberalismul protestant s-a transformat în individualism și raționalism. În mare măsură el a încetat să mai fie [o] religie, dizolvându-se în filozofie. De aceea și lupta internă în care se zbate protestantismul între ortodoxism și liberalism. Cei dintâi vor să păstreze cel puțin resturile dogmatice și de cult ce le-au mai rămas din creștinism, ceilalți vor să tragă ultimele concluzii ale liberului examen. De aceea și tendințele „ortodocșilor” protestanți de a se uni cu Biserica ortodoxă, căutând doar o bază comună pentru reintrarea în masa Ortodoxiei. De aceea și neîncetatele congrese pan-creștine inițiate de protestanți.

LECTIA a XXIII-a

1. Temeiurile dogmatice și morale ale Bisericii Ortodoxe. 2. Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină.

1. Temeiurile dogmatice și morale ale Bisericii Ortodoxe. Prin Biserică creștină se înțelege totalitatea celor care cred în Iisus Hristos, mărturisindu-l ca Fiul al lui Dumnezeu. În acest înțeles, Biserica creștină este una, după cum și „Simbolul de credință” ne arată în articolul 9: „Cred într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”. Totuși, în chip obișnuit, se zice Biserica Ortodoxă, Biserica romano-catolică, Biserica protestantă, Biserica armeană etc., după caracterul învățăturii fiecăreia. Toate au însă un fundament creștin, mai apropiat sau mai depărtat de învățătura Bisericii primitive.

Din acest punct de vedere, Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină, întrucât este singura care a păstrat neschimbată învățătura dată de Mântuitorul și de Sfinții apostoli.

E drept că fiecare biserică pretinde că numai ea ar fi adevărata biserică a lui Hristos; dar aceste pretenții nu pot fi susținute în fața temeiurilor dogmatice pe care le prezintă Biserica Ortodoxă. Însăși istoria nepărtinitoare a creștinismului ne arată cum, în decursul timpurilor, fie din cauza ereziilor, fie din cauza diferitelor împrejurări și interese politice, s-au despărțit de trunchiul cel drept al adevăratei credințe diferite ramuri de credincioși, cum au fost nestorienii în veacul al V-lea, bisericile monofizite (armeană și coptă) prin veacul al VI-lea, Biserica romano-catolică în veacul al XI-lea iar, din aceasta, în veacul al XVI-lea, Biserica protestantă cu diferitele ei ramificații: luterană, anglicană etc., și cu nesfârșitul număr de secte ce răsar mereu din sânul protestantismului.

Fată de toate acestea, singură Biserica Ortodoxă a păstrat cu sfințenie credința de la început, deși a avut de luptat cu greutăți interne și externe nespuse de mari.

Lăsând la o parte bisericile monofizite și pe cea nestoriană, care sunt de mult ieșite din sânul comunității creștine, și

care au fost condamnate la Sinoadele III, IV și V ecumenice, rămâne a dovedi adevărul învățăturii Bisericii Ortodoxe numai față de Biserica romano-catolică și protestantă. Aceasta rezultă din chiar temeiurile dogmatice și morale care stau la baza Bisericii Ortodoxe.

a. Față de Biserica romano-catolică, vom arăta că punctele în care aceasta se deosebește de Biserica Ortodoxă constituie erezii și inovații ce se abat de la dreapta credință și de la dogmele formulate prin Sinoadele ecumenice.

Astfel, adaosul *Filioque* („și de la Fiul”) introdus în „Simbolul de credință” de Biserica romano-catolică încă înainte de a se despărți de Biserica de Răsărit, este o erezie, căci denaturează dogma despre Sfânta Treime în privința celei de-a treia persoane, adică a Sfântului Duh despre care, în Simbolul niceo-constantinopolitan, articolul 10, se spune că purcede numai de la Tatăl, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Iar când va veni Mângâietorul pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (In. 15, 26).

Dreapta învățătură, ce a existat de la început în Biserica creștină, că Hristos este capul și conducătorul Bisericii, după cum însuși El ne spune: „Nici învățători să nu vă numiți, că Învățătorul vostru este unul: Hristos” (Mt. 23, 10), și după cum întărește Sfântul apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „Bărbatul este cap femeii, precum Hristos este cap Bisericii” (5, 23), este desființată și schimbată de Biserica romano-catolică prin învățătura introdusă de ea, cu mult înainte de a se despărți de Biserica Ortodoxă, că papa, adică episcopul Romei, este capul Bisericii creștine. Iar la aceasta au adăugat în urmă și dogma nouă despre infailibilitatea papei, adică însușirea pe care ar avea-o papa de a nu putea greși. Fată de aceste rătăcirii, Biserica Ortodoxă învață, potrivit Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, că autoritatea bisericească cea mai înaltă, care nu poate greși, este Sinodul tuturor episcopilor Bisericii, având drept conducător sau cap al ei pe Hristos, care o conduce în chip nevăzut, după cum El însuși spune: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor” (Mt. 28, 20).

De asemenea, Biserica romano-catolică se depărtează de învățătura și Tradiția adevărată a Bisericii prin introducerea

în decursul timpurilor a mai multor inovații precum: săvârșirea Tainei Euharistiei cu azimă sau pâine nedospită, pe când Biserica Ortodoxă săvârșește Sfânta Euharistie cu pâine dospită, conform învățăturilor evanghelice, pentru că Iisus, la Cina cea de Taină, când a întemeiat Sfânta Euharistie, a întrebuințat pâine dospită, cum arată Sfinții Evangheliști: Matei (26, 26), Marcu (14, 22) și Luca (22, 19); admiterea unui foc curățitor, numit *purgatoriu*, unde se expiază păcatele ușoare ale răposaților care și-au dobândit iertarea în viață; celibatul preoților, adică constrângerea acestora de a trăi necăsătoriti și alte inovații ca: indulgențele, imaculata concepție etc., prin care această biserică s-a depărtat de la adevărata învățătură creștină. Biserica Ortodoxă a combătut întotdeauna și a condamnat [aceste inovații], fie prin Sinoade ecumenice, fie particulare, recunoscute apoi de întreaga biserică de Răsărit.

b. Față de Biserica protestantă, care s-a depărtat și mai mult decât cea romano-catolică de adevărurile creștine, Biserica Ortodoxă a avut aceeași atitudine de a respinge și combate învățăturile ei greșite. Astfel, afară de ereziile pe care protestanții le-au moștenit de la romano-catolici, Biserica Ortodoxă combate și condamnă învățătura greșită a Bisericii protestante, care nu recunoaște Sfânta Tradiție ca al doilea izvor al revelației divine pe lângă Sfânta Scriptură. Mântuitorul n-a scris nimic din învățătura sa, ci a predicat-o numai prin viu grai și tot așa au făcut și unii din apostolii săi. Prea puțini din aceștia au scris și [nici măcar toate] cele ce a făcut și a învățat Iisus, căci Sfântul Evanghelist Ioan ne spune în Evanghelia sa: „Alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta” (20, 30). Iar în privința importanței Sfintei Tradiții, putem să ne lămurim din cuvintele Sfântului apostol Pavel către tesaloniceni: „Deci, dar, fraților, stați neclintii și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră” (2 Tes. 2, 15).

De asemenea, Biserica Ortodoxă combate erezia protestanților referitoare la mântuirea omului numai prin credință (*sola fide*), întemeindu-se și pe cuvintele Mântuitorului care zice: „Nu oricine îmi zice: Doamne, Doamne! va intra întru împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, Celui din ceruri” (Mt. 7, 21); adică nu e suficientă numai credința, ci trebuie și fapte bune pentru mântuirea omului.

Biserica Ortodoxă combate și învățătura protestanților referitoare la Sfintele Taine, din care ei nu primesc decât Botezul și Sfânta Euharistie, și pe acestea în chip greșit, adică Botezul prin stropire, iar Sfânta Euharistie ca un act de comemorare, iar nu de reală transsubstanțiere.

În sfârșit, Biserica Ortodoxă deține adevărata învățătură creștină când combate și celelalte rătăcirii ale protestanților, precum: desființarea ierarhiei, conducerea bisericii de către comunitate, înlăturarea cultului Sfintei Fecioare, a sfinților, a icoanelor etc., care sunt tot atâtea abateri de la dreapta credință, abateri care au fost combătute în „Mărturisirea ortodoxă” a lui Petru Movilă și condamnate de Sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672).

Temeiurile morale ale Bisericii Ortodoxe izvorăsc din cele dogmatice, după cum însăși morala creștină [se] naște din învățătura lui Iisus Hristos și a apostolilor săi. Dovedit fiind că temeiurile dogmatice profesate de Biserica Ortodoxă sunt cele adevărate, rezultă de la sine că și temeiurile morale izvorâte din acestea vor fi conforme cu adevărata învățătură creștină.

La romano-catolici, și mai ales la protestanți, mare parte din adevărurile dogmatice ale bisericii creștine fiind alterate, vor fi alterate și învățăturile morale izvorâte din ele. Învățătura iertării păcatelor prin indulgențe în Biserica romano-catolică, cazuistica acesteia în calificarea faptelor, deviază de la adevărata morală și a fost una din cauzele care au dus la schisma protestantă, alături de reaua faimă de care se bucura Biserica catolică, unde catolicism însemna iezuitism (și acesta fariseism), iar vechea inchiziție n-a dispărut cu totul. De asemenea, la protestanți, anularea valorii faptelor în actul mântuirii duce la formalism sau quietism, dacă nu de-a dreptul la imoralism, cum este cazul în atâtea din diferitele secte în care e pulverizat protestantismul.

2. Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină.

Numai Biserica creștină Ortodoxă a rămas credincioasă învățaturii și moralei Bisericii apostolice și ecumenice, păzind-o nestirbită în decursul veacurilor. Ea singură se poate numi cu adevărat *Biserica Creștină Ortodoxă*.

Lecția I

1. În prima ediție: „Necesitatea cunoștințelor generale ale religiei creștine”; îndreptarea am făcut-o în funcție de contextul corect (vezi § 2), n.ed.

2. Este vorba de cunoscuta „Apărare” pe care Socrate o va fi rostit în fața tribunalului atenian, *Heliala*, în anul 399 î.Hr., după care Platon a scris nu mai puțin cunoscuta „Apologia Sokratous”, tradusă în limba română, de regulă, prin „Apărarea lui Socrate”, n.ed.

3. Apologetica nu poate fi înlocuită de dogmatică, cum cred adversarii ei din lumea teologică, în special protestanții, care cred că o bună dogmatică e cea mai bună apologetică (Vezi: Paul Wernle, „Einführung in das theologische Studium”), și nici confundată cu filosofia religiei, cum ar vrea partizanii ei din lumea filosofică, adepții kantieni ai unei „Religii în limitele rațiunii”.

4. Fericitul Tertulian († 220), scriitor apologet, e autorul vestitei *Apologeticum*, scriere de apărare a credinței creștine contra atacurilor filosofiei greco-romane. Tertulian folosește în apărarea sa armele rațiunii, deci nu putea, tot el, să declare absurdul drept dogmă a creștinismului. Acel *credo quia absurdum* al său se referea la refuzul filosofiei păgâne de a accepta dogma răscumpărării, pe care o declara absurdă.

5. Fericitul Augustin († 430), marele scriitor și filosof creștin care, prin formula *credimus ut cognoscimus*, stabilește justul raport dintre rațiune și credință, acordând un drept de prioritate credinței.

6. Anselm — Arhiepiscop de Canterbury († 1119) —, premergătorul și părintele scolasticii catolice, reeditează formula augustiniană în al său *credo ut intelligam*, devenit lozincă a Evului Mediu. Anselm este autorul mult discutatului „argument ontologic”, de natură strict rațională, pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

7. *Scholastica* este direcția teologico-filosofică întronată în Biserica de apus între veacul al XII-lea și al XV-lea. Pornind de la *credo ut intelligam* al lui Anselm, a ajuns la *intelligo ut credam* al lui Pierre Abelard († 1142), inversând deci rolurile și întronând în locul primatului credinței pe acela al rațiunii. Dogmele religiei, pentru a fi crezute, trebuiau să fie mai întâi trecute prin filiera rațiunii, ceea ce pentru scholastică era echivalent cu principiile logicii aristotelice. Tiraniei aristotelice [ii] era supusă atât credința, cât și

rațiunea, și eliberarea de ea a fost tendința firească și comună a amândurora. Renasterea a realizat aceasta pentru rațiune, mistica și apoi reforma pentru credință. În afară de abuzuri, scolastica își are merite reale pentru promovarea științei teologice [precum și a cugetării filosofice. Opera lui Toma d'Aquino († 1274), care reprezintă și epoca culminantă a scolasticii și în care e păstrat justul raport dintre rațiune și credință, e demnă de toată admirația.

8. *Pozitivism și materialism* sunt două curente înrudite de cugetare. Pozitivismul afirmă că existența este redusă numai la datele perceptibile prin simțuri și verificabile prin experimente ale experienței noastre. Chiar dacă cugetarea ne duce către cauze care depășesc aceste date pozitive, ele nu interesează. Pentru știință sunt suficiente numai efectele cauzelor, adică fenomenele.

Materialismul reduce toată existența, indiferent de varietatea și diversitatea manifestărilor ei, la o singură cauză și la un singur element: materia.

9. Se numesc *fenomene* aspectele variate sub care se prezintă lucrurile. Formă, poziție, volum, culoare, consistență toate sunt în continuă schimbare și prefacere. Ele apar și dispar. Însă lucrul cărora ele aparțin rămâne. Deci nu aceste aspecte întâmplătoare — fenomenele — alcătuiesc ceea ce este esențial și permanent în lucru. Îndărâul lor rațiunea postulează un ce permanent și neschimbabil, care este cauza și rațiunea lor, și care formează esența lucrului, „lucrul în sine”. Fenomenele sunt contingente, ele *pot fi*, dar *pot și să nu fie*, deosebindu-se de esența lucrului, care constituie însăși rațiunea lui de a fi; de aici și denumirea de *noumenon* (de la grecescul *noûs*, „rațiune”).

10. *Agnosticism* — de la grecescul *gnosis* și *a* privativ — se numește direcția filosofică care, fără a tăgădui existența unor cauze sau a unei substanțe dincolo de lumea văzută a fenomenelor, afirmă numai că ele nu se pot cunoaște.

11. *Scepticismul* e direcția filosofică care afirmă că, întrucât noi nu putem cunoaște nimic precis asupra lucrurilor și asupra vieții, nici nu putem afirma ceva asupra lor. La antici, scepticismul a fost preconizat și practicat de sofisti. La moderni, reprezentanți mai de seamă sunt: francezul Pierre Bayle († 1706) și filosoful englez David Hume († 1776) și, în parte, de Voltaire.

12. Interconfesionalismul lui Lessing îl găsim exprimat în cunoscuta sa lucrare dramatică *Nathan der Weise* sub forma legendei celor trei inele deținute de un creștin, un mozaic și un mahomedan, fără a se ști care e cel veritabil.

13. Filosoful german Nietzsche era adversar al creștinismului din admirație pentru cultul forței din lumea greco-romană. Dra-

gostea creștină este fundamental opusă „supraomului” preconizat de Nietzsche.

14. Schopenhauer concepea viața ca o realizare inconștientă a instinctului orb al „voinței de a trăi”, fiind deci fatal înclinat către *nirvana* budismului indian.

15. *Francmasoneria* și, în timpul din urmă, *teosofia* numără adepți și în sânul societății noastre. Ei sunt recrutați dintre acele „suflete neliniștite” care, împletind raționalismul ateu cu principii ale religiei creștine, cred că pot face din religie un articol de sport sau de modă. E cazul teosofismului care a înlocuit în parte *spiritismul*. Tragică întâmplare a scriitoarei Bucura Dumbravă, care și-a găsit moartea în drumul spre India, unde fusese să vadă pe noul spirit întrupat, Krishnamurti, e pilduitor. Francmasoneria ascunde în schimb o ocultă acțiune a internaționalismului dizolvant și anticreștin.

Lecția a II-a

1. Raportul de „pură contemplație” intelectuală sau estetică față de o ființă absolută nu e religie. De ființa divină trebuie să depindă destinele și fericirea noastră, prin sancțiunea răsplătitoare a faptelor noastre morale.

2. Așa-numita „adorare interioară” nu e suficientă pentru a marca un act religios. Omul religios trebuie să fie și practicant al cultului inerent religiei.

3. Următorul pasaj din Max Müller este caracteristic pentru a evidenția cât de departe pot fi extinse sfera și noțiunea de religie, dacă nu se iau în considerare toate notele specifice care determină un act religios: „Se poate ca sălbaticul să nu aibă în limbajul său un cuvânt care să-i exprime sentimentul religios. Poate să nu aibă nici un fel de rugăciune. Dar când papușul stă în fața fetișului său cu mâinile încrucișate întrebând dacă se poate sau nu ceea ce el doarește, aceasta este religie. Dacă Thales crede că toate lucrurile sunt influențate de zei, și Buddha din contră — aceasta e religie. Dacă tânărul brahman pune dimineata, la răsăritul soarelui, un braț de vreascuri peste focul sacru, pronunțând cuvintele rugăciunii prescrise, aceasta e religie. Dacă un filosof ateu se pleacă înaintea unei amintiri și dacă își consacră activitatea binelui public — și aceasta e religie.”

4. *Magia* și *orășitoria* nu pot fi socotite drept forme ale religiei, deși ele implică un raport cu spiritele superioare, bune sau rele. Acest raport este de altă natură decât cel religios. Spiritul în magie este „constrâns” a intra în legătură cu omul, datorită unor anumite

formule și practici. Magia și religia au existat alături una de alta, dar s-au deosebit întotdeauna între ele, chiar la popoarele cele mai primitive. De aceea e greșită părerea că religia s-ar fi dezvoltat din magie, care ar fi precedat-o.

5. „Suntem legați de Dumnezeu cu unirea adevăratei cinstiri” — *deo religati simus*, zice Lactanțiu, de unde își și primește numele religia — *religio* — iar nu de la cuvântul *relegere*, cum explică Cicero. Definiția și deducția lui Lactanțiu sunt mai proprii caracterului spiritual al religiei creștine, cea a lui Cicero — mai apropiată de caracterul cultural al religiei romane.

6. Se numesc religii naturale toate religiile care își au originea în sămburele rămas nealterat al revelației primordiale dată omului la creație prin Adam, și care s-au dezvoltat sub impulsul revelației naturale și permanente a lui Dumnezeu în lume, care este Universul. Religii naturale au fost toate religiile popoarelor vechi: ale inzilor, egiptenilor, grecilor, romanilor etc. și sunt religiile popoarelor păgâne de azi. Spre deosebire de ele, se numesc religii supranaturale sau revelate mozaismul și creștinismul, care s-au bucurat de revelații speciale din partea divinității.

7. Auguste Comte — întemeietorul pozitivismului — a încercat să înființeze și el o nouă religie, opusă celei creștine. Divinitatea adorată în această religie pozitivă era „umanitatea” însăși, considerată ca o ființă vie și eternă — „Le Grand Être” — care își avea templele și sfinții săi — spiritele marilor oameni de știință decedați. Aceasta nu era o slăbiciune de bătrânețe a lui Auguste Comte, cum cred pozitiviștii, ci dovada evidentă că religia nu se poate elimina nici din lume, nici din sufletul nostru.

8. Se numeste *intelectualism* direcția care afirmă că religia s-a născut din necesitatea intelectuală pe care a avut-o omul de a-și explica lumea și fenomenele ei. De aceea omul și-a făcut noțiunea de spirit atotputernic cu care să explice fenomenele neînțelese. Acesta este și primul stadiu de dezvoltare al inteligenței umane. Lui i-a urmat cel de-al doilea, stadiul filosofic sau metafizic, după care a urmat stadiul pozitivist, în care fenomenele, pentru a fi explicate, nu mai au nevoie nici de „spiritele” religiei, nici de „absolutul” filosofiei. E cunoscuta teorie a celor trei stadii a lui Auguste Comte. Această teorie nu poate explica însă nici supraviețuirea religiei peste stadiul metafizic, și nici coexistența ei cu cel pozitivist.

9. Sociologii afirmă că religia s-ar fi dezvoltat ca un proces firesc și natural al masei. Odată cu familia și tribul, s-a născut și amintirea „strămosului” comun, care a dat naștere unui cult și din care s-a dezvoltat apoi religia. De unde s-a luat însă elementul de „supranatural” și „spiritual” care s-a adăugat strămosului comun e o întrebare la care sociologia nu poate răspunde.

10. *Evoluționismul* încearcă să dea o explicație naturală religiei plecând de la ideea de „spirit” deosebit de „corp”, pe care și-a făcut-o omul primitiv, din revenirea în vise a sufletelor celor morți. Din aceste spirite, înzestrate cu puteri supranaturale, au rezultat zeii. Acest animism ar fi deci forma primitivă din care s-a dezvoltat religia, trecând de la cultul strămoșilor prin totemism și fetișism la *naturism*, adică înzestrarea cu astfel de spirite a fenomenelor naturii. Evoluționismul nu explică însă suficient apariția noțiunilor de „spirit” și „divinitate” cu care operează, iar faptele contrazic procesul evolutiv propus de el.

11. Raționaliștii explică religia ca o invenție a oamenilor de stat pentru a-și întări autoritatea față de mase. Ei nu pot explica însă de unde au luat aceștia ideea de „divin” de care voiau să se folosească.

12. *Totemul*, adică animalul în care s-a întrupat spiritul unui strămoș și devenit prin aceasta *tabu*, adică „prohibiție”, „sacru”, nu e posibil decât prin existența ideii de spirit nemuritor, iar *fetișul* își are puterea tot numai prin acest spirit, rău sau bun, care e întrupat în obiectul adorat. De asemenea, un fenomen al naturii nu a putut căpăta semnificații religioase decât după ce omul a avut deja ideea despre o astfel de idee supranaturală.

13. Cunoscutul explorator și cercetător al popoarelor, englezul Tylor, ne relatează că și la popoarele cele mai primitive, la care e în funcție politeismul cel mai degradant, cum sunt zulușii din Africa, există amintirea unei divinități unice, pe care au adorat-o la început: *Unculu-unculu*, adică „Marele Tată” pe care l-au uitat însă, adorând în locul lui alte spirite inferioare. De asemenea, la triburile Bantu există credința în marele zeu *Mu-Lungu*, adică „Părintele tuturor zeilor” etc.

14. Creștinismul nu este religie evoluată din religiile anterioare. El e forma absolută a religiei și exclude și posibilitatea unei noi religii către care ar putea evolua.

Lecția a III-a

1. Prin *realitate*, în cea mai largă accepție a cuvântului, se înțelege tot ceea ce este sesizat de conștiința noastră. Prin diferite procedee logice, cercul ei poate fi extins sau restrâns după scopurile pe care le urmăm. Avem astfel o realitate fizică alături de una psihică, o realitate spirituală față de una materială. Psihologic însă ea formează un tot, de aceeași calitate și aceeași egală îndreptățire.

2. Filosofia însemna la greci „știința pură”, setea de a ști. Era „știința pentru știință”, cum o definea Socrate, spre deosebire de „arta de a folosi” a sofistilor vechi, de care se apropie pozitivismul modern.

3. Prin *realitatea noumenală* sau *inteligibilă* se înțelege elementul permanent pe care rațiunea îl atribuie lucrurilor îndărătul variațelor și schimbătoarelor fenomene prin care acestea apar simțurilor noastre.

4. Științele exacte reduc realitatea la ceea ce se poate măsura și cântări, deci la materie. În loc de culori — un număr de vibrații, în loc de acte de voință — un anumit grad de tensiune musculară etc.

5. Fenomenele sufletești, deși sunt realitatea imediată a conștiinței, scapă metodei științelor exacte. Între un act de cugetare și echivalentul energiei cerebrale folosite, care ideal s-ar putea evalua, raportul este și rămâne incomensurabil. Pe lângă aceasta, lumea fenomenală este imensă, fie în diversitatea, fie în profunzimea ei, și nu poate fi redată nici măcar printr-un raport logic, cu atât mai puțin printr-unul cantitativ, mecanic. (A se vedea în această privință interesante constatări ale lui H. Bergson în *Les données immédiates de la conscience* și Rickert în *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.)

6. Orice încercare de a făuri o concepție generală despre lume din partea „științelor exacte” e fatal unilaterală și incompletă. Numai filosofia singură, care este știința prin excelență - *theoria* -, poate da un principiu unic și universal, sub care să fie cuprinsă întreaga realitate. (A se vedea mai pe larg în lucrarea mea „Filosofia și istoria ei”.)

7. Adică să se dezintereseze de cauzele primare ale lucrurilor. Știința pozitivă se mărginește, în chip intenționat, numai la fenomene și legătura dintre ele, fără a se ocupa și de cauzele lor.

8. Experiența, care este câmpul de observație al științelor exacte, nu cuprinde numai datele brute ale sensurilor, ci e un complex între acestea și principiile rațiunii. Un fenomen nu este perceptibil decât transpus în timp și în spațiu, într-un raport de cauze și efecte, de asemănare și deosebire etc., care sunt forme de cugetare fundamentală, deci *categorii*. De aceea nici nu se poate vorbi de o obiectivitate absolută a experienței.

9. Tendința de sintetizare și unificare a realității de care este animată rațiunea umană ne duce fatal către un principiu unic, către o realitate absolută, cuprinzătoare a totului, către acea „ancorare la țărmul unei metafizici religioase” de care nu se poate eschiva nici un sistem de filosofie care-și cugetă complet și onest obiectul.

10. Cuvintele au fost rostită în faimoasa cuvântare ținută de fiziologul E. du Bois Reymond (1818-1896) la Congresul naturalistilor din Berlin și publicată sub titlul: „Grenzen der menschlichen Erkenntnis”, tradusă și în românește de Titu Maiorescu în „Convorbiri Literare”. („Nu știm, nu vom ști niciodată” — lat. — n.ed.)

Lecția a IV-a

1. În prima ediție, „Monogenism și poligenism”; întreaga terminologie științifică a fost adusă la zi, n.ed.

2. Universul fizic s-a dezvoltat treptat, dintr-o masă de nebuloasă primă, în virtutea mișcării de rotație și translație cu care a fost dotată, dintru început, materia.

3. Conform teoriei darviniste, speciile vegetale și animale s-au dezvoltat treptat unele din altele, de la formele simple la cele mai complicate, în virtutea „selecției naturale” și a „luptei pentru existență”. Darwin a restrâns procesul numai la lumea organică și din aceasta, numai la om. Extinderea de la anorganic la om e opera adepților lui și în special a naturalistului german Haeckel, fanaticul propagandist al „generației spontanee” și al descendenței omului din maimuță.

4. Doctorul olandez Dubois a descoperit în 1894 în insula Iawa resturile unui schelet — craniul, câțiva dinți și un femur — pe care Haeckel le-a declarat ca resturi ale unui tip intermediar între om și maimuță și pe care l-a botezat: *Pithecantropus erectus*, adică maimuța-om cu poziția verticală. Reconstituirea s-a dovedit însă a fi cu totul arbitrară.

5. În 1857 s-au descoperit la Neanderthal — Germania, resturile unui schelet [despre] care s-a crezut că reprezintă un tip intermediar între om și maimuță. Ulterior s-a constatat însă că avem de-a face cu un schelet al rasei umane obișnuite, după cum a recunoscut aceasta însuși darvinianul Huxley.

6. Prin „unghi facial” se înțelege unghiul format din linia care pleacă din mijlocul frunții și merge până la nas și o altă care merge de la nas la baza urechii.

7. Maimuțele antropoide — cimpanzei, urangutani — au, din punct de vedere anatomic, aceeași structură a organelor vocale și bucale, deci ele ar trebui să poată vorbi dacă graiul n-ar constitui o deosebire esențială între om și animal și n-ar presupune existența unui suflet.

8. Dacă omul ar fi produsul biruinței „celui mai puternic” în lupta pentru existență, el ar trebui să fie și cel mai bine înzestrat față de speciile din care ar fi evoluat. Ceea ce nu e cazul. Inteligența care i-ar fi asigurată prioritatea a trebuit să apară, conform teoriei evoluționiste, cu mult mai târziu și deci nici ea nu poate explica biruința rasei umane.

9. Conform teoriei ontogenetice, preconizată de Haeckel, omul, în faza embrionară, ar trece prin toate fazele prin care a trecut specia animală — filogeneza —, și Haeckel stabilește vreo 30 de

astfel de faze, începând de la cea unicelulară a monerelor și până la organismul uman. Pentru a-și documenta teoria, Haeckel a recurs la falsificarea planșelor comparative între embrionul fetusului uman și cel al vertebratelor (al cocoșului și câinelui), vrând să demonstreze identitatea dintre ele, cerută de teoria sa. La demascarea faptului, Haeckel a răspuns că, întrucât faptele nu se supun „deocamdată” teoriei sale, ele trebuie corectate; și pentru a elimina „eroarea” creaționismului, e permis chiar și falsul științific.

10-11. Brahicefal se numește craniul scurt și larg la bază; iar dolihocfal, craniul lunguiet și teșit.

12. „Prognatism” se numește proeminența maxilarului superior.

13. Tipul brahicefal se încrucișează cu cel dolihocfal în sânul aceleiași rase, ba chiar al aceleiași popor. La europeni și, în speță, la români, ambele tipuri alternează. Cel mult se poate stabili o preponderență a brahicefalicului.

14. În locul clasicei împărțiri între rasa albă, neagră etc., se caută acum o altă împărțire: rasa mediteraneană, rasa iranică etc., în care vechile rase apar amestecate și grupate după alte criterii decât cele fizice.

15. Unghiul facial al cimpanzeului, antropoidul cel mai apropiat de om, nu trece de 35 grade, pe când alte mamifere îl au între 42-45 grade. La om, el începe cu 90 grade și coboară până la 70 grade.

16. Tipul mongolic și aric din podișul Iranului, amestecul din sudul Mediteranei, rasa malaeziană, rasa mixtă a pieilor roșii din America etc.

17. Mulatrii, amestec de rasă albă și neagră; mexicanii, amestec din vechii băștinași și spaniolii cuceritori etc.

18. La mai toate popoarele, chiar la cele mai primitive din centrul Africii și Australia, [precum și la vechii locuitori ai Americilor, indiferent de diversitatea actualelor forme de religie, se găsesc credințe religioase comune: credința într-un singur Dumnezeu, înopotop, în căderea în păcat, în șarpe ca principiu al răului, și chiar ideea răscumpărării.

Lecția a V-a

1. Senzualismul erotic al religiilor indice, cultul zeiței Isis la egipteni, al zeiței Cybela la asiro-babilonieni, adoptate și la romani. În genere, religia grecilor și romanilor era amorală, dacă nu direct imorală. Mitologiile sunt dovada.

2. Ataraxia — liniștea indiferentă față de viață — era principiul moral, suprema înțelepciune a stoicilor.

3. Imperativul „tu trebuie” — *du sollst* — era principiul decretat de morala autonomă și raționalistă a kantianismului și de care trebuie să se conducă conștiința noastră în fața oricărei acțiuni morale.

4. Antinomiile sunt principii egal îndreptățite de rațiunea noastră și care totuși se exclud.

5. Evoluționismul etic deduce ideea de bine din instinctul de conservare a individului transformat în altruism pentru conservarea speciei.

6. După autonomismul moral, omul își are în propria sa conștiință principiile de conducere în acțiunile morale.

7. *Morala eteronomă* e aceea ale cărei legi sunt impuse de o altă putere, în afară și mai presus de conștiința noastră. Morala creștină este eteronomă, întrucât principiile ei sunt date de Dumnezeu.

8. „Moralism” e numită direcția care face din principiile de morală principiul suprem al existenței.

9. În *Critica rațiunii practice*, Kant postulează ca necesare pentru realizarea binelui integral existența unui Dumnezeu răsplătitor și a unei vieți viitoare, în care să se poată realiza complet binele.

10. Frumosul „estetic” nu este echivalent cu frumosul „natural”, care în sine este a-estetic. Spre exemplu: un colț pitoresc al naturii poate fi plăcut, dar nu frumos în sens estetic. E un aspect întâmplător și schimbător al naturii, dar nu artă, deoarece el nu beneficiază de caracterul „eternității”. Numai transpus în culori sau prins în noțiuni-cuvinte, deci smuls din cadrul schimbător și relativ al fenomenului, este înălțat către regiunea artei.

11. Raporturile stabilite de inteligență între fenomene sunt cele de generalizare și abstractizare, cele stabilite de sentimentul estetic sunt de individualizare și plasticizare.

12. Dezinteresul estetic înseamnă o „depersonalizare” a subiectului în clipa emoției sau creației artistice. Dar aceasta nu elimină elementul etic din creația artistică, ci îl reclamă în chip necesar. „Imoralul” ar tulbura starea de „pură contemplație” necesară artei.

13. „Totem” este denumirea dată animalului sau plantei în care se crede că e întrupat „spiritul strămoșului” și devenite prin aceasta obiecte sacre — *tabu* —, adică prohibite oricărei atingeri. „Fetiș” e obiectul artificial, „idolul”, în care se crede că e întrupat un spirit protector sau dăunător. Asupra rolului religiei în alcătuirea familiei și a tribului, a se vedea admirabila lucrare a lui Fustel de Coulange, *La Cité Antique*.

14. Despre principiile revoluției franceze ca răsturnare a creștinismului și îndeosebi despre maxima lor caricaturizare în comunism, s-au pronunțat mulți gânditori contemporani. V. de exem-

plu, în legătură cu succesul comunismului ca eshatologie creștină inversă, M. Eliade, „Miturile lumii moderne”, n.ed.

15. Teoria religiei cauzatoare de progres (iar nu de mântuire) este vehiculată astăzi de cei mai aplicați gânditori postmoderni, care sunt de părere că modernitatea este urmarea moralei platonico-creștine. A fi modern se identifică cu credința în valoarea noului, ceea ce duce la o perpetuă secularizare, abandonare a sacralului și încredere în progres; progresul ca valoare în sine se îndreaptă doar către un ulterior progres, „rutinizându-se” (Arnold Gehlen, *Die Säkularisierung*) producând trecerea de la istoria salvării la ideologia profană a progresului. Creștinismul ar purta deci în sine germenul desacralizării; să mai adăugăm că acești cercetători se referă în mod expres la creștinismul catolic, n.ed.

Lecția a VI-a

1. După cunoscutul filosof și teolog protestant Fr. Schleiermacher, ideea de divinitate este identică cu aceea de „infini”. După Max Müller, cu „nemărginitul”. După Hegel și Schelling, cu „absolutul”. După Fichte, cu „ordinea morală universală”; după Kant, cu „idealul regulativ”, postulat de rațiune pentru încheierea într-un tot sintetic al realității. După Spinoza, cu „substanța”; după Leibniz, cu „monada primă”.

2. *Deismul* desparte pe Dumnezeu de lume, *panteismul* îl confundă și-l contopește cu ea.

3. „Contingente” se numesc fenomenele, fiindcă nu-și au rațiunea existenței lor în ele însele și cer pentru aceasta o altă cauză.

4. Acest fel de agnosticism se numește „metodologic”, fiindcă ignorarea existenței absolutului e admisă din motive de metodă, și anume pentru simplificarea câmpului de cercetare, fără a fi negată însă.

5. Agnosticismul devine metafizic când tăgăduiește existența unui absolut. Aici nu mai avem de-a face cu o chestie de metodă, ci cu o afirmare pozitivă.

6. *Noumenon*, elementul permanent al lucrurilor, cerut de rațiune, spre deosebire de *fenomen*, elementul schimbător al lucrurilor, perceput de simțuri.

7. „Forme categoriale” se numesc acele principii fundamentale prin care inteligența percepe realitatea. Aceste forme sunt: de cantitate, de calitate, de relație și de modalitate.

8. „A trebuit să suprim știința pentru a face loc credinței”, zice Kant în introducerea la a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*.

9. Dualismul kantian constă în necesitatea afirmării de către rațiunea practică a noțiunilor de Dumnezeu, suflet și viață viitoare, pe care le neagă sau nu le poate dovedi rațiunea teoretică.

10. Ideea de Dumnezeu e admisă teoretic de Kant numai ca o ficțiune, deci „ca și cum ar fi o realitate”, acel *als ob* din *Dialectica transcendentă*.

11. Respingerea „tradiționalismului” pare a fi o apreciere grăbită a autorului; Ortodoxia însăși e o religie „tradiționalistă” care are la bază două tradiții: cea revelată, a Sfintei Scripturi, și Sfânta Tradiție (*Paradosis*) — transmitere a mesajului apostolic. De altfel, în Lectia a XIX-a, autorul revine asupra acestor aprecieri, n.ed.

12. Psihologul american William James, întemeietor al curentului pragmatist din filosofia modernă și autor al vestitei scrieri *Experiența religioasă*.

13. Realitatea lui Dumnezeu, admisă ca un fapt de conștiință de „pragmatism” și „intuiționism”, nu este suficientă pentru religie care cere ca această realitate să fie o existență extra-mentală, obiectivă și pozitivă.

14. E cel puțin bizară respingerea *in corpore* a misticii de către un profesor de apologetică, cu atât mai mult cu cât argumentele utilizate sunt identice cu ale confrăților materialisti... Ortodoxia n-a respins niciodată cunoașterea rațională, dar a atribuit un loc deopotrivă de însemnat unei alte căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, care nu este nici strict rațională, nici strict intuitivă — e vorba de *supra-cunoașterea* mistică pe care au teoretizat-o sau au ilustrat-o Sfinții Părinți, teologi și gânditori ai Ortodoxiei începând cu Dionisie Areopagitul și încheind cu marii mistici și trăitori ai Ortodoxiei veacului nostru (și să nu uităm marea sinteză din secolul XIV a lui Grigorie Palama, care vine să tranșeze definitiv disputa legată de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, deosebind cu maximă rigoare „energiile divine”, a căror lucrare poate fi cunoscută rațional, de „esență” lui Dumnezeu, inaccesibilă rațiunii, dar accesibilă misticii), n.ed.

Lecția a VII-a

1. „Forma” la Aristotel este principiul activ și organizator al materiei, „materia” e principiul pasiv. „Mișcarea” este procesul de organizare al materiei rezultat din tendința materiei către forme superioare. „Forma pură” este Dumnezeu care, fiind lipsit de materie, este scutit și de orice mișcare.

2. Legea entropiei sau a degradării energiei. Mișcarea este procesul de transformare a unei forme de energie în alta. La orice transformare de energie se produce un coeficient de energie calorică care nu se transformă în noua energie și nici nu se poate retransforma în vechea energie. Deci, în Univers se degajă treptat un

singur fel de energie, aceea a căldurii, care cu timpul va ajunge singura formă de energie din Univers, caz în care nu va mai fi posibilă nici mișcarea, fiindcă nu va mai fi posibilă transformarea acestei singure energii în alta.

3. „Circuitul cauzelor”. Fenomenele se condiționează unele pe altele și toate între ele, fără a mai fi nevoie de o cauză primă în afară de ele; așa după cum, într-un grup de indivizi, stând unul pe genunchii altuia, așezați în cerc, primul din șir se reazemă pe genunchii celui din urmă.

4. Filosoful englez David Hume (1711-1776) este socotit drept precursorul criticismului kantian prin critica întreprinsă de el asupra marginilor și putințelor cunoașterii noastre, în vestita sa scriere *Cercetare asupra intelectului uman*.

5. John Stuart Mill (1803-1873) — cunoscutul logician englez — obiectează că, dacă se face uz de legea cauzalității pentru postularea existenței lui Dumnezeu, atunci această lege trebuie aplicată și asupra lui Dumnezeu, întrebând care e cauza lui. Obiecția lui Mill e ciudată, fiindcă dacă Dumnezeu e „ultima” cauză, căutarea unei alte cauze e un non-sens.

6. Ernst Haeckel (1834-1919), biolog german care a formulat legea biogenetică fundamentală (ontologia repetă filogenia) și teoria apariției metazoarelor din monocelulare coloniale, n.ed.

7. Disteleologie e opusul termenului teleologie, după cum dizarmonie este opusul termenului armonie.

8. Nu istoria țării românești a creat România, ci România a trebuit să existe întâi, pentru ca să poată exista o istorie a ei.

9. Conform principiilor evoluționismului, gâtul lung al girafei s-ar datora faptului că aceasta, trăind în deșerturi și hrănindu-se mai ales cu frunze de palmieri, a tot trebuit să-și întindă gâtul în sus și de aceea i s-a lungit. Deci funcția a creat organul! Și sunt oameni serioși care iau de bune astfel de explicații! Dar până să-i crească girafei gâtul ca să poată ajunge frunzele palmierului, au trebuit să treacă mii de generații și, în acest caz, specia girafei ar fi trebuit de mult să piară de foame!

10. Aceste forme intermediare de la o specie la alta, fără a mai vorbi de la un regn la altul, nu ni le oferă nici perioadele preistorice, și nici cea de acum. Reconstituiri încercate sunt pure fan-tezii. Speciile din perioada cuaternară sunt aceleasi de când le știm și le știm de peste zece mii de ani și le bănuim de peste zeci de mii — fără a marca măcar o cât de ușoară tendință spre transformare.

11. Dacă totuși ar fi admisibilă — teoretic vorbind — o evoluție a speciei animale până la om, aici orice trecere e inadmisibilă, fiindcă primul fapt sulletesc deosebeste esențial pe om de restul animalelor.

12. Istoria este lumea considerată sub raportul unor valori realizate, a unor scopuri de îndeplinit. Prin aceasta, ea se deosebeste de natură, care nu este altceva decât repetarea invariabilă a unor legi. Istoria este în funcție de finalitate, natura de legalitate sau, cum zicea cunoscutul filosof german W. Windelband, istoria este ideografică, natura — nomotetică. Cei ce admit istoria nu pot exclude ideea de finalitate din Univers.

13. Im. Kant, în: „Die einzigmögliche Beweisgründe für Daseinsgottes”.

14. Monadele lui Leibniz sunt substanțe care închid în ele, fiecare, Universul întreg. După starea de conștiință sau spiritualitate pe care o au, depinde și starea de ierarhie dintre ele. Cea mai înaltă dintre ele este monada-Dumnezeu care e numai spirit și a cărei posibilitate de a se manifesta, deci de a exista, nu o împiedică nici o altă monadă.

15. Gaunilo exemplifica această obiecție cu acea insulă necunoscută, pierdută undeva în ocean, de care omenirea și-a făurit o idee — insula Atlantida — și care, conform tezei lui Anselm, ar trebui să și existe.

Lecția a VIII-a

1-2. Acestor forme degradate ale noțiunii de divinitate aparțin azi popoarele sălbatice din partea centrală a Africii și insulele Australiei. Sociologii văd în aceste religii formele primitive din care s-ar fi dezvoltat ulterior religiile naturaliste și apoi cele monoteiste. Acest punct de vedere îl reprezintă în special școala sociologică franceză și-l găsim afirmat în scrierile: „Les formes élémentaires de la vie religieuse” a lui Emile Durkheim și „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures” de Levy-Bruhl. Faptul că și la aceste popoare se găsesc urme ale unui vechi monoteism, față de care actualele credințe apar ca forme decăzute, răpește elementul de bază al acestor teorii.

3. Creștinismul e religie *absolută* fiindcă nici nu a evoluat din forme inferioare, și nici nu va evolua spre forme superioare.

4. Astfel, la triburile Bantu, cum se numesc populațiile băștinașe din Africa ecuatorială, cuvântul fără plural, *Mu-Lungu*, desemnează un Dumnezeu unic, mai presus de celelalte spirite, numite *Pepo*, ca și de „sufletele strămoșilor”, numite *Mi-Zimu*. Hottentotii își adresează rugăciunile lui *Tsui-Goua* — „părintele părinților”, iar la triburile australiene Dayaks, denumirile de *Batara*, *Mabatara* sau *Muntu-Untu* desemnează pe „Marele Dumnezeu”, pe „Părintele tuturor” (vezi Joseph Huby, *Christus*).

5-7. *Acosmism*, adică negarea Universului fizic, cum credeau în vechime unii neoplatonici, iar în filosofia nouă, idealisti ca Berkeley. *Pancosmism*, adică identificarea divinității cu universul, cum credeau în vechime stoicii, iar dintre moderni, moniștii materialisti.

8. După filosoful idealist Hegel, materia tinde către spiritualizare și va ajunge cu timpul în stare de conștiință deplină, confundându-se cu divinitatea, care e conștiința absolută.

9. Chimistul german Wilhelm Ostwald concepe atomii ca centre de energie și încearcă și o nouă concepție energetică despre Univers în lucrarea sa *Die Energie und ihre Wandlungen*.

10. Prin „generația spontană”, imaginată de Haeckel, se înțelege nașterea spontană a vieții organice din materia anorganică. Acest proces s-ar fi petrecut acum sute de mii de ani în fundul mării, unde, din combinația carbonului cu alte substanțe, s-ar fi născut prima ființă unicelulară: monera. Haeckel a crezut că-și găsește atestată afirmația în „monera” găsită în fundul Oceanului Atlantic de către naturalistul englez Huxley, care a și fost botezată „*Bathibius Haeckeli*”. În curând însă, însuși Huxley a recunoscut că această moneră nu era decât o secreție vâscoasă a unor spongi. Așa că monerile lui Haeckel n-au existat decât în imaginația lui.

11. Paralelismul psiho-fizic este acea doctrină care consideră spiritul și materia ca două substanțe deosebite, care se însoțesc paralel fără ca una să fie cauza celeilalte.

Lecția a IX-a

1. Prezentări avem atunci când obiectul perceput este de față; avem reprezentări când acesta e absent.

2. Deprinderi moștenite de indivizii aceleiași specii și devenite bun comun al ei. Din cauza acestui caracter general, ele sunt confundate, în chip greșit, cu „noțiunile”, care sunt specific umane.

3. Materialistul Karl Vogt zicea: „Creierul secretă cugetarea, cum ficatul secretă fierea și rinichii urina”. Iar Büchner: „între creier și cugetare e același raport ca între piele și sudoare, sau între rinichi și urină”.

4. Prin greutatea absolută a creierului se înțelege greutatea acestuia fără a fi raportată la greutatea trupului. În ultimul caz avem de-a face cu greutatea relativă.

5. Dr. Flechsig — *Gehirn und Seele*.

6. Dr. Surbeld — *Le cerveau*.

7. Fiziologul francez Flourens a făcut următoarea experiență: a introdus un inel în piciorul unui porumbel și, după un timp, inelul, care fusese la suprafață, a fost găsit între os și piele, iar mai târ-

ziu în interiorul osului, ceea ce dovedește că toate celulele țesutului, fie muscular, fie osos, se schimbaseră și se înlocuiseră.

8. Sunt cunoscute cazurile surdo-muților orbi din naștere, cum sunt cunoscuta scriitoare americană, ajunsă celebră, Hellen Keller, sau franțuzoaicele Marie Heurtin și Marthe Obrecht, care, deși lipsite în cea mai mare parte de contactul cu lumea externă, și-au făurit totuși o bogată viață sufletească, morală, religioasă și estetică, ceea ce dovedește că în ele este o putere interioară, sursă a acestei vieți: sufletul.

Lecția a X-a

1. Se numește *substanță* în filosofie ceea ce își are în sine rațiunea suficientă a existenței sau, după cum sună clasică definiția a lui Spinoza, „*substantia est id quod per se est et per se concipitur*”.

2. Interesante experiențe asupra inteligenței maimuțelor antropoide au fost făcute de cercetătorul german dr. Köhler asupra unui grup de 8 cimpanzei ținute în stare de cvasi-libertate în stația de experiență din Tenenierfa. Concluziile acestor experiențe ajung la negarea judecății la aceste animale, socotite totuși ca cele mai inteligente.

3. O substanță imaterială și totuși având o anumită consistență. O analogie ar oferi „ectoplasma” mediilor din experiențele spiritiste. Vezi Charles Ricket, *Traité de Metapsychique*, pp. 593 și urm.

4. Descartes credea că legătura între *res cogitans*, adică substanța sufletului, și *res extensa*, adică materia, se face printr-o glandă așezată între creierul mare și creierul mijlociu, numită „glanda pineală”.

Lecția a X-a

1. „Mâncați, beți, după moarte nu există nici o plăcere” (lat.), n.ed.

Lecția a XII-a

1. *Dualismul* se mai numește și „diteism”.

2. *Henoteism* e denumirea dată brahmanismului care, deși nu e monoteist în înțelesul strict al cuvântului, are totuși o concepție monistă a totului: din Brahma totul [se] naște și în el totul se reîntoarce.

Lecția a XVII-a

1. Prin coueism se înțelege metoda inaugurată de medicul francez Coué de a vindeca numai prin credința și voința bolnavului de a se vindeca. Succesele avute au dat naștere metodei cu acest nume.

Lecția a XXII-a

1. Martin Luther (1483-1546), călugăr augustinian, profesor de teologie la Wittenberg. În 1517 intră în conflict cu papa Leon al X-lea, pe chestiunea indulgențelor. Papa îl excomunică în 1520. Luther arde Bula de excomunicare. Deși este condamnat de Dieta de la Vorms în 1521, învățătura sa este consfințită de Dieta de la Augsburg în 1530, ea constituind învățătura oficială a luteranismului.

POSTFATĂ

Publicând, după 50 de ani de totală ignorare, lucrarea **Iconoclaști și apostoli contemporani**, editura „Anastasia” a repus în circulație numele lui Ioan Gh. Savin, profesor de apologetică la Facultățile de teologie din Iași, Chișinău și, respectiv, București. Grație acestui gest editorial a fost readus în actualitate „unul dintre marii noștri apologeți”, cum, cu binecuvântată inspirație, îl numea pe Ioan Gh. Savin I.P.S. Nicolae al Banatului. În Precuvântarea cu care a onorat volumul amintit, înaltul ierarh deplângea abandonarea apologeticii pe vremea dictaturii bolșevice, dar și indiferența cu care au privit-o, după 1989, cei care ar fi trebuit „să intre în vâltoarea luptei sociale spre a birui comunismul și ateismul”¹. Potrivit Mitropolitului Nicolae, reeditarea lui Ioan Gh. Savin constituie „un prilej de meditație pentru noi, cei de azi, care avem datoria să ne luptăm pentru apărarea credinței și înstăpânirea principiilor evanghelice în societatea în care trăim”.

Întrucât Editura Anastasia își continuă efortul de recuperare a valorilor interbelice, publicând acum **Tratatul de Apologetică** al lui Ioan Gh. Savin, mi se pare necesar să prezint aici cariera academică a Profesorului, cu scopul de a restitui adevărul istoric, mai presus de alegațiile fantaziste pe care unii continuă să le facă în legătură cu acest mare apărător al dreptei credințe.

În toamna lui 1926, o delegație de parlamentari basarabeni s-a prezentat în fața Profesorului Ion Petrovici - pe atunci Ministru al Instrucțiunii Publice - pledând pentru înființarea unei Facultăți de Teologie la Chișinău². Profesorul Ion Petrovici a întâmpinat cu căldură acest demers, socotind că proiectul trebuie să îmbine studiul Teologiei cu

1. I.P.S. Nicolae CORNEANU, „Actualitatea Apologeticii”, în revista **Învierea** din 15 mai 1995 (Timișoara).

2. Ion PETROVICI, **Prin meridianele trecutului**, București, Cartea Românească, 1979, pp. 242-243.

acela al Literelor. Pentru cât mai bună pregătire a studenților teologi din Basarabia, el a dispus înființarea unor noi catedre: una dedicată „Literaturii religioase moderne” (atribuită lui Nichifor Crainic), o alta de istorie (slujită de Ștefan Ciobanu, membru al Academiei Române) și o a treia, de Filosofie, al cărei titular avea să fie Ioan Gh. Savin. Pentru a evita orice neclaritate sau opoziție, ministrul Petrovici a înaintat Parlamentului un proiect de lege care prevedea formarea unor comisii de titularizare: una teologică, prezidată de episcopul Vartolomeu al Olteniei și o alta laică, formată din G. Ibrăileanu, Ioan Botez, Petre Andrei și Mihail Ralea - profesori cu o atitudine prea cunoscută în problema religioasă³. După examinare, numirile au fost consfințite printr-un Decret regal.

Profesorul Savin și-a intitulat prelegerea inaugurală „Ce este filosofia?”, ținând în continuarea anului un curs magistral din care avea să rezulte volumul **Filosofia și istoria ei** (1927).

Volumul de apologetică publicat acum de „Anastasia” a fost determinat de o necesitate pe care mitropolitul Irineu Mibălcescu (el însuși autor al unui manual similar, destinat elevilor din liceele teoretice) o subliniase cu forță: „chestiunile de apologetică - scria eruditul ierarh - m-au dus la convingerea că merită să fie cunoscute în cercuri mai largi decât cel școlar și de către minți mai coapte decât cele ale elevilor... îndeosebi de către preoți și studenții teologi și nu mai puțin de către orice om cu o oarecare cultură și cu râvnă pentru cunoașterea temeiurilor credinței și ale învățăturii Bisericii noastre strămoșești.”⁴

Iată de ce, în loc de un nou „manual”, Ioan Gh. Savin a elaborat un veritabil tratat, despre care Emilian Vasilescu, asistent al mitropolitului Irineu, afirma următoarele: „așa cum este alcătuit (tratatul) își depășește scopul propus atât prin bogăția materialului, cât și prin felul de înfățișare, putând fi folosit de studenți, preoți și iubitori de religie”. Aprecierea este cu atât mai actuală acum, când tuturor

acestor categorii de cititori le lipsesc instrumentele de lucru și „cheile” pentru a pătrunde în misterul credinței ortodoxe.

Nu as vrea să închei aceste rânduri înainte de a mulțumi Editurii Anastasia pentru sacrificiul făcut și de a menționa elogios contribuția unor înalți ierarhi la mai bună cunoaștere a lui Ioan Gh. Savin: I.P.S. Nicolae Corneanu, pentru articolul deja amintit, I.P.S. Antonie al Ardealului, pentru inițiativa de a fi reeditat cursul de Mistică al lui Ioan Gh. Savin și P.S. Casian al Dunării de Jos, care l-a pomenit pe Profesor în Pastorală pascală de anul acesta.

AUREL SAVIN

3. Nichifor CRAINIC, **Zile albe, zile negre**, p. 200.

4. Irineu, Mitropolitul Moldovei, **Teologia luptătoare**, pp. 5-6.

CUPRINS

Notă asupra ediției 5

Cronologie 6

Introducere

Lecția I 11

Partea I. Religia naturală

a. Religia ca raport între Dumnezeu și om 18
Lecția a II-a 19
Lecția a III-a 24
Lecția a IV-a 29
Lecția a V-a 35

b. Existența lui Dumnezeu 40
Lecția a VI-a 41
Lecția a VII-a 48
Lecția a VIII-a 57
Lecția a IX-a 63
Lecția a X-a 69

Partea a II-a. Religia supranaturală

a. Revelația dumnezeiască 80
Lecția a XI-a 81

Lecția a XII-a 86
Lecția a XIII-a 92
Lecția a XIV-a 96

b. Revelația Vechiului Testament 102
Lecția a XVI-a 103

c. Revelația Noului Testament 108
Lecția a XVI-a 114
Lecția a XVII-a 119
Lecția a XVIII-a 126
Lecția a XIX-a 133

Partea a III-a. Creștinismul

Lecția a XX-a 135
Lecția a XXI-a 141
Lecția a XXII-a 146
Lecția a XXIII-a 150

Note 155

Postfață 171

2005
RHF 77 lu 4.500

**Viitoarele apariții la
Editura Anastasia**

1. G. Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boulang*
2. Sf. Ignatie Branceaninov, *Vederea păcatului*
3. Luminița Niculescu, *Palmele îngerilor*
4. Chr. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*
5. Pr. Mitrofan, *Viata repausaților noștri* (vol. II)
6. *Rânduieile vieții monahale*
7. M. Vulcănescu, *Creștinismul și lumea modernă*
8. V. Băncilă, *Dubul sărbătorii*
9. Marius Lazurca, *Invenția trupului*
10. Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*

SAVIN

Profesorul I. Gb. Savin ne oferă aici exemplul unui învățat care, iritat de smintelea necredinței contemporane, înțelege să apere Ortodoxia cu argumente perene ca fond și actuale ca formă.

APĂRAREA CREDINȚEI este un tratat sistematic de apologetică, o sinteză carteziană care oferă cititorului actual un set de argumente filosofice referitoare la articulațiile raționale ale sentimentului religios. Textul combate deopotrivă dulcegăria pietistă și prejudecata potrivit căreia intelectualul rămâne obligatoriu dezarmat în fața misterului divin.

4500 lei